



HAL
open science

Le christianisme comme régime de vérité chez Michel Foucault : les enjeux anthropologiques, éthiques et politiques

Claude Nsal'Onanongo Omelenge

► **To cite this version:**

Claude Nsal'Onanongo Omelenge. Le christianisme comme régime de vérité chez Michel Foucault : les enjeux anthropologiques, éthiques et politiques. Philosophie. Université Panthéon-Sorbonne - Paris I, 2022. Français. NNT : 2022PA01H222 . tel-03936859

HAL Id: tel-03936859

<https://theses.hal.science/tel-03936859v1>

Submitted on 12 Jan 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



UNIVERSITE PARIS I PANTHEON SORBONNE
Ecole Doctorale de Philosophie - ED 280

THÈSE

Pour l'obtention du titre de Docteur en Philosophie
Présentée et soutenue publiquement
le 27 octobre 2022

Par

Claude NSAL'ONANONGO

LE CHRISTIANISME COMME REGIME DE VERITE CHEZ MICHEL FOUCAULT
Les enjeux anthropologiques, éthiques et politiques

Sous la direction de Monsieur Éric MARQUER
Professeur des Universités

Membres du Jury :

M. Éric MARQUER, Professeur à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Directeur de Thèse

M. Philippe BÜTTGEN, Professeur à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne

M^{me}. Judith REVEL, Professeure à l'Université Paris Nanterre, Pré-rapporteuse

M. Vincent DELECROIX, Professeur à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes Paris, Pré-rapporteur

RESUME

Cette thèse déploie ses harmoniques au sein du paradigme de ce que les philosophes, les politistes, les sociologues, les théologiens et les historiens des religions appellent « Michel Foucault et le christianisme ». Se fondant essentiellement sur *Du gouvernement des vivants*, elle comprend le christianisme comme un régime de vérité, et explique d'une part le lien entre subjectivité et vérité en régime chrétien. Elle démontre d'autre part le rapport qui existe entre les pratiques du dire-vrai, l'histoire politique des techniques de gouvernement des individus, les formes de subjectivation, en particulier dans l'éthique sexuelle chrétienne. Après l'analyse des pratiques chrétiennes institutionnalisées comme le baptême, la pénitence et la direction de conscience, elle tente de mettre aux prises la pensée de Michel Foucault avec certains gestes philosophiques du XVII^{ème} siècle (John Locke et Pierre Bayle) et d'autres de l'époque contemporaine (Charles Taylor et Michael Walzer), à partir du concept de la « tolérance » que le philosophe français aurait négligé. Ce concept de tolérance ouvre une véritable réflexion sur la « place de l'autre » au sein des sociétés modernes multiculturalistes. En raison de ce multiculturalisme, devenu un fait insurmontable, cette thèse fait la réception de la pensée de Michel Foucault dans un contexte congolais de crise, à partir de la notion de l'« éthique de subjectivation collective ». Enfin, à l'aune de l'« apocalypse du politique », cette thèse tente enfin de dégager le lien entre christianisme et politique, à partir de l'engagement sociopolitique des évêques catholiques en RD Congo. D'où les conclusions suivantes : d'une part, en Occident comme en RD Congo, le christianisme a exercé, au travers de ses pratiques et de ses institutions, une véritable influence dans la constitution des individus et de leurs sociétés. En RD Congo, d'autre part, l'éthique de la vérité ne saurait gommer l'éthique de la responsabilité.

Mots-clés : Michel Foucault, christianisme, subjectivité/subjectivation, régime de vérité, dire-vrai, anthropologie, éthique, politique, tolérance, responsabilité, Occident, RD Congo, sujet, baptême, pénitence, direction de conscience, John Locke, Pierre Bayle, Charles Taylor, Michael Walzer.

DEDICACE

A toi Mado Chanda Chongo, dont l'amour, le soutien et la complicité sont au superlatif absolu !

IN MEMORIAM

A José Nongo Omelenge Nockhat, mon Père (+2008),

A Léonard Bekanga Nongo, mon Grand-frère (+2016),

A Rose Luembe Nongo, ma Grande-sœur (+2010),

A Véronique Mfutshu Nongo, ma Petite-sœur (+1994),

Vous que la mort a précipité précocement dans les profondeurs
lugubres, sans aucun soupçon de retour ;

Vous qui contemplez désormais le visage du Père céleste ;

Dans cette thèse, les larmes incolores de mes yeux, mon élégie et ma
satire !

REMERCIEMENTS

Au terme de nos recherches à l'Université Paris 1 Panthéon Sorbonne, nous avons le devoir de remercier toutes les personnes qui nous ont soutenu de l'une ou de l'autre façon.

Nous remercions de façon spéciale le Professeur Éric Marquer, qui a bien voulu assurer la direction de nos recherches sur la pensée de Michel Foucault durant cinq années. Depuis le cycle de Master, il a accepté de nous accompagner avec patience, rigueur et ingéniosité. Qu'il trouve à travers cette thèse l'expression de notre profonde gratitude.

Nous sommes également reconnaissant envers notre famille qui nous porte et nous supporte en toute occasion et circonstance. Nous pensons ici à notre mère Marie Bakatshi-Luembe, dont le silence est une consolation ; à Cécile Bekanga Samedi, dont la proximité et les encouragements sont une force ; à José Nongo Omelenge Jno, dont les conseils et la réussite constituent l'espoir et l'espérance.

Nous ne saurions oublier les amis et les proches dont la sympathie et l'aide nous ont toujours été remarquables. Nous pensons à Augustin Babolama, Lucia Raphaella, Polo, Thérèse Dembo, Jacqueline Robert, Augustino Mensha. Cette thèse est l'expression d'une amitié-fraternité entre-nous.

INTRODUCTION GENERALE

Le travail philosophique de Michel Foucault couvre trente ans d'écriture, de recherche, d'enseignement et de partage de la pensée. Trente ans dont l'unité problématique et la cohérence parfois difficile demeurent bien souvent, encore aujourd'hui, au centre des critiques qui lui sont faites – comme sinon seulement les changements de champs d'intérêt et d'outillage conceptuel mais également rapport complexe tout à la fois avec la philosophie universitaire et avec certaines formes d'engagement direct et de militantisme empêchaient une fois pour toutes d'accorder au parcours foucauldien la dignité d'une pensée¹.

§1. Choix et intérêt du sujet

Alors que nous étions déjà inscrits pour un doctorat dans la Faculté des Sciences Sociales et Economiques à l'Institut Catholique de Paris, nous avons trouvé nécessaire de continuer notre formation de Master en philosophie. Après une évaluation réflexive et, nous basant sur le critère de la réputation historique et des exigences liées à la rigueur en rapport avec les études doctorales, nous avons choisi de nous inscrire à l'Université Paris 1 Panthéon Sorbonne² ! Au niveau du Master, cinq parcours sont organisés. Nous avons opté pour le parcours « philosophie et société ». Celui-ci prend son ancrage dans la pensée contemporaine : il traite de l'histoire des problématiques relatives à « la philosophie juridique, politique, économique et sociale³. » Dans le déploiement de ses approches, il établit des rapports avec les sciences sociales, en l'occurrence la sociologie, anthropologie, la politologie⁴, etc.

¹ Judith REVEL, « La pensée verticale : une éthique de la problématisation », in Frédéric GROS (coord.), *Foucault et le courage de la vérité*, Paris, PUF, (Coll. « Débats philosophiques »), 2002, p. 63.

² Voici ce que nous avons lu sur la page officielle de Paris1 Panthéon Sorbonne et qui a justifié notre choix : « L'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne associe le glorieux passé du collège fondé par Robert de Sorbon au XIII^{ème} siècle avec un projet pluridisciplinaire novateur. Depuis 1970, elle inscrit sa mission de formation et de recherche autour de trois grands pôles scientifiques : les sciences humaines et les arts, le droit et la science politique ainsi que les sciences économiques et de gestion. Avec 800 ans d'histoire et 50 ans d'excellence, l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne est aujourd'hui la plus grande université de sciences humaines et sociales de France. »

³ PARIS 1 PANTHEON SORBONNE, *Présentation des parcours du M1*

⁴*Ibidem*.

Quant à la thématique, du sujet à traiter, ainsi que de l'auteur dont la pensée devrait servir de cadre analytique de nos recherches, il nous a paru pertinent de choisir la pensée de Michel Foucault⁵. Car, en Master 1 nous avons traité de la question de la gouvernementalité, en tentant de répondre aux questions suivantes : qu'est-ce que la gouvernementalité ? Quels sont ses enjeux philosophiques et politiques ? Dans notre tentative de réponse, nous avons démontré que la gouvernementalité traduit la manière de « se gouverner soi-même, comment être gouverné, comment gouverner les autres, par qui doit-on accepter d'être gouverné, comment faire pour être le meilleur gouverneur possible⁶. » Dans son déploiement, la gouvernementalité établit un lien avec la vérité, c'est-à-dire la production des vérités cachées⁷. Dans ce sens, on pourrait comprendre les « régimes de vérité » comme une certaine culture qui est structurée par des « jeux de vérité » qui « sous-tendent les relations sociales et existentielles, non pas comme la somme de nos évidences à tous, mais comme des constructions collectives sociales et institutionnelles issues des luttes qui les constituent⁸. »

En Master 2, nous avons examiné un autre aspect de la gouvernementalité, en abordant la notion pivotale du pouvoir pastoral, en essayant de répondre aux questions que nous a inspiré l'article de Philippe Büttgen⁹ : pourquoi Michel Foucault accorde assez d'intérêt au christianisme (au pastorat en particulier), lorsqu'il décrit les dispositifs de pouvoir ? Pourquoi, en d'autres termes, fournit-il tant d'efforts pour faire rentrer l'élément religieux dans l'étude de la gouvernementalité ? Il en est ressorti que « l'invention du pouvoir pastoral soustrait le religieux aux catégories sous lesquelles ses rapports au politique commençaient à être ressaisis avec une intensité nouvelle¹⁰ » : le pouvoir pastoral explicite la raison gouvernementale dont la « raison d'Etat » reste la fine expression¹¹. Mais on ne saurait, selon le philosophe français, établir une similarité concordante entre le pouvoir pastoral et les procédés que l'on utilise pour que les hommes soient soumis à une loi ou à un souverain. Positivement, « le pouvoir pastoral

⁵ Pour ce qui est de la vie et de l'œuvre de Michel Foucault, nous renvoyons à Claude NSAL'ONANONGO OMELENGE, *Le pouvoir pastoral comme politique de la vérité. Une analytique foucauldienne de la raison gouvernementale*, mémoire de Master2 en Philosophie, Paris, Université Paris 1Panthéon Sorbonne, 2021, pp. 10-11.

⁶ Michel FOUCAULT, *Sécurité, territoire et populations. Cours au Collège de France : 1977-1978*, édition sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Michel Senellart, Paris, Gallimard/Seuil, (Coll. « Hautes Etudes »), 2004, pp. 125-127.

⁷*Ibid.*, pp. 184-185.

⁸*Ibid.*, p. 130.

⁹ Philippe BÜTTGEN, « Théologie politique et pouvoir pastoral », in *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 2007, n°5, pp. 1134.

¹⁰*Ibid.*, p. 1137.

¹¹ Michel FOUCAULT, *Sécurité, territoire et populations*, *op. cit.*, p. 264.

est un art de gouverner les hommes et c'est, je crois, de ce côté-là qu'il faut chercher l'origine, le point de formation, de cristallisation, le point embryonnaire de cette gouvernementalité dont l'entrée en politique marque, fin XVI^{ème}, XVII^{ème} -XVIII^{ème} siècles, le seuil de l'Etat moderne¹². » Et c'est cet État moderne qui est « une matrice de l'individualisation ou une nouvelle forme de pouvoir pastoral¹³. »

Comme nous pouvons le remarquer, les intentions et l'intérêt de cette thèse ont pour arrière-fond le cours de 1978 ; ils ont *Du gouvernement des vivants* comme centre d'analyse, en raison de la problématique de la gouvernementalité qui assure la continuité et le lien circulaire entre les deux cours : les pratiques chrétiennes des premiers siècles servent également de point d'intercession non négligeable. Dans ce sens, la gouvernementalité est à comprendre au sens d'une direction rationnelle des conduites, impliquant inséparablement de la part du sujet « consentement libre », ou bien « résistance à être gouverné » d'une telle façon ou d'une telle autre façon. Se comprend de ce point de vue le sens de la généalogie des rapports qui existent entre subjectivité et vérité. Car, « c'est précisément au sein de cette généalogie des relations entre sujet et vérité que prend place le cours de 1980. [...], le cours de 1980 marque un tournant important ouvrant, par l'introduction implicite de la problématique de la vérité, l'espace pour les analyses de l'éthique. Si ce cours marque un déplacement par rapport à ses études précédentes c'est, en situant toute la problématique des actes de vérité au centre de son analyse du gouvernement par la vérité¹⁴. »

Dans le cadre de cette thèse, nous avons choisi d'aborder la question du gouvernement des hommes (anthropologie (subjectivité) et politique) qui passe par l'aveu (vérité, éthique), tout en sachant que ce sont les institutions chrétiennes qui en constituent l'arrière-fond historique et la matrice d'influence. Il est question avant tout, de comprendre le rapport que les hommes modernes ont vis-à-vis d'eux-mêmes. Il s'agit également de s'interroger sur les actes de vérité instaurés par le monde occidental lorsqu'il s'est servi des modèles que l'on retrouve institutionnalisés dans le christianisme des premiers siècles. Ce qui justifie le fait que nos analyses se cristallisent principalement sur le cours de 1980, dont la force d'originalité consiste dans l'examen des pratiques chrétiennes institutionnalisées, en l'occurrence le baptême, la pénitence et la direction de conscience, le but étant de mettre en lumière les liens entre éthique,

¹² Michel FOUCAULT, *Sécurité, territoire et populations*, op. cit., pp. 168-169.

¹³ *Ibid.*, p. 203.

¹⁴ Maria Andrea ROJAS, *Michel Foucault : la parrèsia, une éthique de la vérité*, thèse de doctorat en Philosophie, Université Paris-Est Créteil, 2012, p. 24.

subjectivité et vérité. C'est pour cela que notre thèse s'intitule, *Le christianisme comme régime de vérité. Les enjeux anthropologiques, éthiques et politiques.*

Qu'est-ce que Michel Foucault entend par « christianisme » ? Que faut-il comprendre par la panoplie de références chrétiennes que l'on retrouve dans son œuvre, celles qui remontent au baptême, à la pénitence, à la direction de conscience, en passant par le pouvoir pastoral jusqu' à la *parrêsia* des martyrs ? Il existe des graves apories pour dénicher avec exactitude ce qu'est le « christianisme » dans l'œuvre de Michel Foucault. Mais malgré ces difficultés, le « christianisme » est à comprendre d'abord comme un concept historique, mais également comme une description stratégique du même matériau historique. Inséparablement. Il apparaît comme un lieu, un moment ou mieux, une « histoire des problématiques¹⁵ », entendue comme une analytique de la « constitution d'un problème à un moment donné de l'histoire, à partir d'un ensemble de difficultés posées aux individus par un domaine d'action ou un comportement (la folie, le crime, la sexualité)¹⁶. » A partir de cette entrée, le philosophe français démontre la manière dont « une nouvelle problématique de la sexualité, qui appartient autant aux derniers stoïciens qu'aux premiers chrétiens, a rendu possible, parmi d'autres solutions, la formulation théorique “chrétienne”¹⁷. » Pour cela, les textes chrétiens dont il se sert sont à « lire » de façon à comprendre le problème de ce que « le sujet occidental est devenu pour lui-même¹⁸. » On conclurait alors que « les rares efforts entrepris par Foucault pour individualiser un ensemble de faits taillent un costume encore trop étroit ou mal coupé pour l'individu nommé “christianisme”¹⁹. » Nous pouvons affirmer que les textes chrétiens que l'on retrouve dans *Du gouvernement des vivants* sont « le lieu d'un engagement direct du sujet dans ce qu'il dit : profession de foi et acte d'aveu²⁰. »

Une précision importe. En considérant donc le christianisme comme régime de vérité dans cette thèse, nous ne voudrions nullement nous consacrer à une histoire du christianisme comme telle. Notre intérêt porte sur les enjeux relatifs aux axes de problématiques, au sein desquels on y retrouve « soit dans sa construction de la généalogie des formes modernes de

¹⁵ Philippe CHEVALLIER, *Michel Foucault et le christianisme*, Lyon, ENS Editions, 2012, p. 12

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibid.*, p. 13.

¹⁸ *Ibid.*, p. 14.

¹⁹ *Ibid.*, p. 17.

²⁰ *Ibidem*. Ce qu'il faut préciser est qu'il ne s'agit pas dans cette thèse d'une histoire du christianisme. Car, l'objet du christianisme se présente dans l'œuvre de Michel Foucault de façon diffractée et dérivée, n'ayant ni homogénéité ni continuité depuis les écrits de 1960 jusqu'à ceux de 1970. Donc une histoire du christianisme à partir des écrits de cette période relèverait d'une étrangeté qui ne conduirait qu'à des conclusions sans issues.

pouvoir-savoir, soit enfin dans l'élaboration d'une histoire de la subjectivité, plus spécifiquement du sujet occidental²¹. »

Une précision importe à ce niveau de réflexion. Les enjeux anthropologiques, éthiques et politiques dans cette thèse sont toujours présumés, même lorsqu'ils ne sont pas explicitement dégagés ou mis en exergue. Aussi faudrait-il préciser qu'ils exigent de ne pas étudier la pensée de Michel Foucault pour et avec elle-même. Car, mettant en exergue le mérite du philosophe français dans sa revalorisation des religions, cette thèse a l'avantage de s'ouvrir à la thématique de la tolérance dans le contexte contemporain, à partir de la thématique de la tolérance, il devient possible de repenser la « place de l'autre » en vue de la coexistence civile pacifique et de l'être-ensemble au sein des Etats. Cette bifurcation rendra possible une réception de la pensée foucauldienne dans le contexte congolais de la crise, à partir du concept de « l'éthique de la subjectivation collective » d'une part, et de dégager d'autre part l'impact sociopolitique du christianisme institutionnel dans le contexte de la RD Congo, à partir de l'engagement sociopolitique des évêques catholiques.

§3. Problématique de la recherche

La première question à laquelle cette thèse tente de répondre est d'ordre épistémologique ; elle concerne le projet même du cours de 1980 : l'histoire politique de la vérité ; elle s'interroge, à la suite de Michel Foucault, sur la manière dont, « dans la culture occidentale chrétienne, le gouvernement des hommes demande de la part de ceux qui sont dirigés, en plus des actes d'obéissance et de soumission, des “actes de vérité” qui ont ceci de particulier que non seulement le sujet est requis de dire vrai, mais de dire vrai à propos de lui-même²². » Elle se formule en d'autres termes comme suit : « comment l'homme occidental s'est-il lié à l'obligation de manifester en vérité ce qu'il est lui-même²³ ? »

La deuxième question est une suite logique de la première ; elle concerne les pratiques chrétiennes sur lesquelles le philosophe français consacre son analyse dans le cours de 1980. Elle se formule comme suit : que faut-il dire et manifester de soi pour être transformé dans son être, pour être pardonné, pour être sauvé, ou bien être jugé ou guéri ?

²¹ Michel FOUCAULT, *Dits et Ecrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, (Coll. « Quarto »), 2001, pp. 30-31

²² Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants, op. cit.*, IV^{ème} de couverture.

²³*Ibid.*, p. 99.

La troisième question a une posture critique ; elle se porte sur la conception foucauldienne du religieux (des religions) dans le contexte de la politique en modernité. Elle pourrait ainsi être formulée : que reste-t-il du religieux dans la politique des modernes selon Michel Foucault ? Et quel sens a-t-il ? Quelle question pose-t-il à la recherche philosophique contemporaine en rapport avec la thématique de la tolérance, qui implique une réflexion sur la place de l'autre, en vue de la coexistence pacifique ?

La quatrième question concerne la réception que nous faisons de la pensée de Michel Foucault dans le contexte congolais de crise, à partir de l'éthique de la subjectivation collective qui se veut une éthique politique. Nous l'avons ainsi formulée : en quoi la pensée de Michel Foucault peut-elle contribuer à la transformation des Congolais et au changement de leur société qui est éclaboussée par une morbidité anthropologique, éthique et sociopolitique ? Le christianisme ayant été l'objet de la recherche de Michel Foucault, la cinquième question se rapporte au bilan conclusif de cette thèse. Avec sa portée prospective, elle se pose la question de savoir comment le christianisme catholique a-t-il contribué à la recherche de la paix et comment a-t-il réinsufflé la démocratie en en tant que sphère privée ?

La réponse à ces questions comme à tant d'autres qui leur sont similaires font l'objet de cette thèse. Si le cours de 1980 constitue le centre névralgique de nos analyses, les pratiques chrétiennes des premiers siècles fournissent le cadre de vérification et d'illustration. En effet, à partir des pratiques du baptême, de la pénitence et de la direction de conscience, les hommes eux-mêmes se font lier à des régimes politiques et juridiques, en vue de se manifester par eux-mêmes comme objet de vérité. Telle est la teneur du « dis-moi ce que tu es », qui établit le rapport entre subjectivité et vérité. Ce qui nous conduit à une déduction, peut-être trop risquée, selon laquelle le lien du politique (gouvernement et/ou pouvoir) à l'épistémologique (savoir) chez Michel Foucault, ne saurait nullement se construire et s'établir ni en termes d'idéologie, ni non plus en termes d'utilité, ni encore moins de la manière dont on le ferait avec la loi, les interdits et les répressions. Il se construit en fonction de régimes de vérité, lesquels sont articulés et/ou coulées sur des régimes qui sont à la fois juridiques et politiques²⁴. Dans ce sens, « il y a un régime de la folie qui est à la fois régime de vérité, régime juridique, régime politique. Il y a un régime de la maladie. Il y a un régime de la délinquance. Il y a un régime de la sexualité²⁵. »

²⁴ Michel FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai : fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain 1981*, édition sous la direction Fabienne Brion et Bernard E. Harcourt, Louvain, Presses Universitaires de Louvain, 2012, pp. 123-160.

²⁵ Michel FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai, op. cit.* p., 160.

Il s'agit là d'une équivoque : « et c'est dans cette équivoque ou dans cette articulation qu'essaie de pointer le mot de régime que je voudrais, précise Michel Foucault, saisir l'articulation entre ce que, traditionnellement, on appelle le politique et l'épistémologique²⁶. » C'est donc en fonction de ce régime de savoir, en tant que topique où se conjuguent le régime politique d'obligations et de contraintes que le christianisme se comprend comme un régime de vérité.

Il convient toutefois de préciser que dans l'optique foucauldienne, le christianisme ne saurait être considéré comme le géniteur de régimes de vérité dont il fait usage dans ses pratiques et ses rituels. Ces régimes se retrouvent au sein des écoles philosophiques antiques gréco-romaines. Mais le christianisme les a étendus, généralisés et institutionnalisés. C'est pour cela qu'on y distingue deux types de régime de vérité en son sein, qui ne sont pas indépendants l'un de l'autre : l'un portant sur le pôle de la foi, et l'autre relatif aux actes d'aveu. Et c'est surtout sur le régime d'aveu que le philosophe français penche ses analyses.

Le premier type de régime de vérité concerne le pôle de la croyance, ou du croire, c'est-à-dire le pôle de la foi. Celui-ci a pour objet les actes de vérité qui « constituent les acceptations-engagement, adhésion-fidélité, à l'égard de certains contenus qui doivent être considérés comme vrais, mais aussi de donner des gages, des preuves, des authentications extérieures selon un certain nombre de règles qui sont des règles de conduite ou des obligations rituelles²⁷. »

Le second type de régime de vérité porte sur les actes d'aveu, dont la confession au sens médiéval et/ou moderne est la fine expression. Dans la confession en effet, il s'agit d'une « verbalisation » des fautes commises, « verbalisation qui doit se faire dans un rapport institutionnel à un partenaire qui est confesseur, partenaire qualifié pour entendre, pour fixer une peine [...] pour accorder la rémission²⁸. » De par son organisation et sa nature verbale, la confession devient ainsi la forme de forme d'aveu verbal et/ou verbalisée à l'aune de laquelle le « le christianisme a lié les individus à l'obligation de manifester leur vérité et leur vérité individuelle²⁹. »

La réponse à ces questions exige par ailleurs qu'on évalue la contribution de Michel Foucault en rapport avec les sciences des religions dans le contexte de la modernité, où il s'observe un retour fulgurant des religions dans l'espace politique. Car en effet, « depuis le

²⁶ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, *op. cit.*, p. 99.

²⁷ *Ibid.*, p. 100.

²⁸ *Ibidem.*

²⁹ *Ibidem.*

tournant des années 1970-1980, s'est opéré un retournement du monde : on a assisté un peu partout à une résurgence du religieux, et plus spécifiquement à sa politisation³⁰. » Dans ce sens, le religieux devient « susceptible de produire des effets d'autorité qui dépassent le jeu immédiat des relations sociales, comme toute forme de codification culturelle qui condense du sens et renvoi à autre chose qu'à elle-même³¹. » D'où l'exigence de penser les religions à la fois comme un « problème politique », comme une « question anthropologique », comme une « question culturelle », et comme « une question sensible³² ». La contribution épistémologique du philosophe français porte sur l'idée qu'il n'assimile pas la religion à une idéologie ; il ne la réduit pas non plus à corps doctrinal ; il l'inscrit par contre dans « le drame historique » de l'existence individuelle et collective, dont le rôle reste la transformation, le changement et la liberté. Le christianisme dans ce sens « n'est donc pas l'esprit d'une époque mais des "événements de pensée" qui sont ainsi désignés, irréductibles à des conditions historiques, sociales ou économiques, même s'ils n'en sont pas indépendants³³. »

La religion, s'interroge-t-il, [...] quel rôle a-t-elle donc ? Non pas celui d'une idéologie qui permettrait de masquer des contradictions, ou d'assurer une espèce d'union sacrée entre toute une série d'intérêts divergents. Elle a été véritablement le vocabulaire, le cérémonial, le drame intemporel à l'intérieur duquel on pouvait loger le drame historique d'un peuple qui met son existence en balance avec celle de son souverain³⁴.

Toutefois, cet apport de Michel Foucault dans l'épistémologie des sciences des religions ne nous empêcherait nullement de faire remarquer qu'il aurait mis hors-jeu, la thématique de la tolérance, d'origine chrétienne, lorsqu'il traite de la problématique de la modernité, c'est-à-dire du sujet et de sa culture occidentale. N'a-t-il pas perçu, pouvons-nous nous interroger, que c'est la tolérance qui aurait présidé à l'être-ensemble des peuples, des communautés et des groupes au sein des Etats modernes ?

³⁰ PORTIER Philippe et DIECKHOFF Alain, *L'enjeu mondial. Religion et politique*, Paris, Presse de Science Po, 2017, p. 22.

³¹ Denis FORET (dir.), *L'espace public européen à l'épreuve du religieux*, Bruxelles, Université de Bruxelles, (Coll. « Etudes européennes »), 2007, p. 6.

³² Jean-Paul WILLAIME, « Les reconfigurations ultramodernes du religieux », in Denis FORET (dir.), *L'espace public européen à l'épreuve du religieux*, op. cit., pp. 29-32.

³³ Philippe CHEVALIER, *Michel Foucault et le christianisme*, op. cit., p. 23.

³⁴ Michel FOUCAULT, « L'esprit d'un monde sans esprit », in entretien avec Pierre Blanchet et Claire Brière, reporters de Libération en Iran, publié en conclusion de leur livre *Iran : La révolution au nom de Dieu*, Paris, Seuil, 1979, pp. 745-746.

Comme la pensée de Michel Foucault ne peut pas ne pas intéresser « l'actualité » de la société congolaise en crise, nous tentons un effort de réception à partir la catégorie de « l'éthique de la subjectivation collective. » Cette catégorie nous permet de démontrer la façon dont la subjectivité, entendue comme un rapport de soi à soi, pourrait induire un jeu de subjectivation, lequel permettrait aux Congolais individuellement et collectivement, « d'établir le rapport à soi adossé à une quête généalogique³⁵. » Celle-ci permettrait par ailleurs aux Congolais de « comprendre autrement » la manière dont ils pourraient « élaborer » et conformer leur conduite au changement :

Il s'agira de penser une élaboration de la conduite qui ne présuppose ni vérité inscrite dans l'être du sujet, ni conformité à une norme extérieure – d'une façon de vivre, régie par un travail sur soi. [...] ce travail sur soi implique une remise en question constante, mais surtout elle implique une vigilance permanente à l'égard du monde, des autres et de soi-même. Il ne s'agit plus seulement là de s'inventer soi-même en réponse à l'assujettissement, mais d'avoir le courage de devenir autre, dans un monde autre et de mettre constamment en jeu, risquant toujours une déprise de soi nécessaire à l'émergence d'une vie autre dans un monde autre³⁶.

Nous pensons que cette subjectivation individuelle et collective développée dans la pensée foucauldienne pourrait avoir des liens avec le christianisme catholique que l'on retrouve dans l'engagement sociopolitique des évêques de la RD Congo. Il s'agit d'un « christianisme de haute tension », car dans un contexte congolais de crise, ils se sont engagés dans la quête de la paix et dans le processus de démocratisation du pays. Dans leur engagement sociopolitique, les évêques catholiques articulent, au travers de leurs messages, leurs déclarations, leurs exhortations, l'éthique de la vérité inséparablement de l'éthique de la responsabilité dans un contexte de crise. Nous estimons par ailleurs que ce recours à l'engagement sociopolitique des évêques catholiques pourrait rendre compte de la dimension sociopolitique christianisme, étant donné qu'ils interviennent directement dans les débats politiques. On se souviendra qu'en 1991, Monseigneur Laurent Monsengwo Pasinya, alors Archevêque de Kisangani, a été Président de la Conférence nationale souveraine ; il a également présidé le Haut Conseil de la République. En sus, entre 2003 et 2007, c'est l'Abbé Apollinaire Malu Malu qui a assumé les fonctions de Président de la Commission électorale indépendante. Ceci démontre à quel point, en RD Congo, le christianisme catholique dispose des outils d'une sociologie politique originale³⁷.

³⁵ Maria Andrea ROJAS, *Michel Foucault : la parrèsia*, op. cit., p. 25.

³⁶*Ibid.*, p. 51.

³⁷Xabier ITÇAINA, *Médiations catholique en Europe du Sud. Les politiques invisibles du religieux*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2019, p. 17.

Sans trop craindre d'être efficacement contredit, nous dirions que dans le contexte de la modernité, en Occident comme en RD Congo, les liens entre christianisme et politique sont d'ordre historique, les liens d'ordre anthropologique et les liens d'ordre politique³⁸.

D'abord la raison d'ordre historique. Car, le religieux tend à s'imposer à la conscience des acteurs, en tant que donnée constitutive de l'identité historique des sociétés. Ce renvoi vers le passé change la figure du passé : le facteur le plus lourd, le plus prégnant, le plus significatif de ce passé qui définit les sociétés modernes, c'est le facteur de religion. Le passé chrétien en RD Congo est donc un facteur qui permet de comprendre le présent avec tous ses enjeux : « l'idée de ce que nous sommes s'est disjointe de ce que nous devons devenir : nous sommes ce que nous avons été³⁹. »

Ensuite la raison d'ordre anthropologique, du fait que l'individu Congolais, ou bien le sujet occidental, est devenu de nos jours spiritualiste. Par sa curiosité envers les religions, il manifeste, au milieu de son hédonisme et de sa recherche de l'accomplissement personnel, « une sensibilité nouvelle au mystère de soi, d'autrui et du monde, qui l'ouvre avec sympathie, à l'occasion, au message religieux⁴⁰. » Ainsi donc, face à ce qui se présente comme choix de soi en vue d'un accomplissement personnel, la tentation naturelle est d'aller chercher l'interprétation de ce qui est ressenti comme son mystère au-delà des attendus du prosaïque exercice d'une liberté. Bref, « l'individu actuel, pourrait-on dire, est matérialiste dans sa conduite et spiritualiste dans sa pensée⁴¹. »

Enfin la raison d'ordre politique, étant donné l'évolution de la démocratie. Avec l'évolution de la démocratie en RD Congo en effet, le christianisme occupe une fonction quasi publique : cette « évolution va dans le sens d'une neutralité croissante de la puissance publique du point de vue philosophique, moral ou spirituel⁴². » Ainsi donc, la « “bonne formule” du rapport entre religion et politique ne saurait se réduire au slogan de la laïcité française : “Chacun chez soi”. Il faudrait plutôt parier que les religions sont capables de mobiliser leurs énergies symboliques pour donner à entreprendre ensemble et à espérer en un avenir collectif à

³⁸Claude NSAL'ONANONGO OMELENGE, *La question de la médiation en christianisme. Enjeux théologico-politiques en Occident et réception pratique en RD Congo*, thèse en Sciences Sociales et Economiques, soutenue à l'Institut Catholique de Paris, 2021, pp. 49-51

³⁹ Marcel GAUCHET, *Un Monde désenchanté ?*, Paris, Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, 2004, p. 17.

⁴⁰*Ibid.*, p. 17.

⁴¹ *Ibid.*, p. 20.

⁴²*Ibid.*, p. 18.

construire. Elles ne sont pas nécessairement un pouvoir rival ou “complémentaire” : à leur juste place, elles peuvent créer du lien social et porter un avenir que les démocraties oublient facilement au profit des sollicitations immédiates⁴³. » Cette position du christianisme à l’égard du politique permet de comprendre pourquoi les évêques catholiques en RD Congo sont attachés au principe de la laïcité de l’espace public, mais sans que celle-là (la laïcité) le cloisonne dans la sphère privée⁴⁴.

§2. Etat de la recherche et originalité

Inscrivant ses analyses au sein des études foucaaldiennes dénommées « Foucault et le christianisme » et déployant ses harmoniques dans le « dernier Foucault », cette thèse est centrée sur la question de la vérité⁴⁵, dont nous nous proposons d’en décrire les étapes, le but étant d’établir un lien et/ou un rapport avec son objet qu’est le christianisme. Avec ses enjeux, l’une des marques de son originalité se rapporte à l’idée que c’est avec les pratiques et les techniques chrétiennes que Michel Foucault parvient à établir le rapport entre la politique et l’éthique. En d’autres termes, à partir des pratiques chrétiennes institutionnalisées, il a voulu ainsi démontrer que le travail d’une certaine éthique est fondamentalement politique. Cependant, le philosophe français « refuse de penser la politique dans les formes d’une morale, c’est-à-dire à partir d’une théorie politique donnée, d’un système de valeurs considéré comme universel, et il fait de ce refus une condition à l’action politique⁴⁶. » Ceci revient à dire que c’est à l’aune de l’éthique que Michel Foucault théorise et pense la politique. Sous d’autres claviers de langage,

Foucault aurait cherché à comprendre comment la morale a été pensée, dans nos sociétés, comme le domaine de l’expérience politique. Il est possible de dire, sans trop exagérer, que la politique a été pensée - dans sa vision traditionnelle - dans les sociétés modernes : comme domaine d’exercice de la liberté - du pouvoir de l’individu de maîtriser le monde dans lequel il vit - dans le champ spécifique de la sphère publique. L’homme est libre et c’est cette liberté – l’exercice de la volonté sous l’autorité de la raison - qui rend le citoyen capable de choisir les institutions politiques et les formes de gouvernement les plus susceptibles d’assurer et de protéger cette liberté. La politique a donc

⁴³ Paul VALADIER, *Détresse du politique, force du religieux*, Paris, Seuil, (Col. « La Couleur des idées »), 2007, IV^{ème} de couverture.

⁴⁴ CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAÏRE, *Le processus de démocratisation au Zaïre*, op. cit., n^{os} 380-387.

⁴⁵ Frédéric GROS (Coord.), *Michel Foucault et le courage de la vérité*, Paris, PUF, (Coll. « Débats philosophiques »), 2002.

⁴⁶ Lawrence OLIVIER, « Michel Foucault, éthique et politique », in *Politique et Sociétés* 1996, n^o 29, pp. 41.

son fondement dans l'idée de liberté posée comme un présupposé moral et universel de la vie en société⁴⁷.

Bien plus, ayant *Du gouvernement des vivants* pour centre d'analyse, cette thèse s'insère au sein de recherches contemporaines sur la pensée de Michel Foucault. Nous déclinons donc six études, à partir desquels nous relèverons – tant soit peu – son actualité et son originalité.

La première est dénommée *le courage de la vérité*⁴⁸. Avec son groupe de travail en effet, Frédéric Gros démontre comment, à partir du concept de *parrêsia*, Michel Foucault a développé, dans les deux dernières années de ses cours au Collège de France, l'idée selon laquelle le sujet devrait « être porté par la passion critique du vrai » et qu'il devrait conséquemment proclamer la vérité avec « une fermeté d'âme, et une tension éthique⁴⁹ ». Le « courage de la vérité » devrait être compris de ce point de vue « comme une grille de lecture de l'œuvre et de la vie, en tant qu'elles sont indissociables, en tant qu'il est ce qui simultanément soutient à l'écriture des livres et de l'action politique⁵⁰. »

La deuxième étude s'intitule *Michel foucault : éthique et vérité*. Cette thématique a été étudiée par Danielle Lorenzini, Ariane Revel et Arianna Sforzini. Dans l'objectif de relever le défi posé par le dernier moment de Michel Foucault dans ses cours au collège de France (1980-1984), ces penseurs se sont concentrés sur « les modalités diverses du rapport à soi et à la vérité », aussi bien dans l'Antiquité que dans le christianisme des premiers siècles. Car, éthique et vérité se trouvent « au carrefour de l'obligation de dire vrai, des procédures et des techniques de gouvernementalité, et de la constitution du rapport à soi⁵¹. » Les auteurs voulaient donc contribuer, partant des enjeux théoriques et pratiques, « à l'ouverture d'un vaste champ de problématisation et de questionnements historico-philosophiques portant sur les particularités, les enjeux, les continuités et les discontinuités qu'il est possible de repérer dans la pensée du “dernier” Foucault, aussi bien que sur son “actualité⁵²”. »

⁴⁷ Lawrence OLIVIER, « Michel Foucault, éthique et politique », *art. cit.*, pp. 44-45.

⁴⁸ Frédéric GROS (Coord.), *Michel Foucault et le courage de la vérité*, Paris, PUF, (Coll. « Débats philosophiques »), 2002.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 7.

⁵⁰ Frédéric GROS (Coord.), *Michel Foucault et le courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 8.

⁵¹ Danielle LORENZINI, Ariane REVEL et Arianna SFORZINI, *Michel foucault : éthique et vérité (1980-1984)*, Paris, J. Vrin, (Coll. « Problèmes et Controverses »), 2015, p. 9.

⁵² *Ibid.*, p. 8.

Dans le même ordre d'idées, on peut citer la troisième étude intitulée *Michel Foucault et les religions*⁵³. Jean-François Bert, Christian Grosse et Julien Cavagnis ont relevé l'idée que la religion en général et le christianisme en particulier traversent de part en part la pensée foucauldienne. Commenant par l'*Histoire de la folie* (1961), en passant par *surveiller et punir* (1975) jusqu'à *Subjectivité et vérité* (1981), ils ont décliné et explicité comment le fait religieux est coextensif à la pensée de Michel Foucault. Leur conclusion est éclairante de ce point de vue :

En pensant la religion comme un objet qu'il faut situer, articuler ou connecter à d'autres éléments hétérogènes comme le social, le politique ou le culturel, Foucault cherche à faire constamment apparaître les grandes questions religieuses à l'intérieur de problèmes historiques concrets. En jouant de la sorte sur la nécessaire mise en relation de ces phénomènes, il nous pousse à voir et à approcher la religion comme une instance matérielle qui, datée et impliquée dans un contexte souvent complexe, produit des effets concrets sur le réel⁵⁴.

Plus pertinente encore est la quatrième étude, celle de Philippe Chevallier, intitulée *Michel Foucault et le christianisme*⁵⁵. Elle permet de comprendre le christianisme comme cet « ensemble de [pratiques] qui pourrait prendre la forme d'un concept historique [...], c'est-à-dire un complexe de relations présentes dans la réalité historique, que nous réunissons, en vertu de leur signification culturelle, en un tout conceptuel⁵⁶. » Ce qui est intéressant est la conclusion à laquelle parvient Philippe Chevallier. En effet, après avoir considéré « le christianisme comme régime de vérité » à partir du cours de 1980, il conclut sur « la possibilité de compléter l'histoire stratégique du christianisme⁵⁷. » A son avis, considérer le christianisme comme régime de vérité « ne signifie pas qu'une histoire du christianisme comme savoir et comme pouvoir, c'est-à-dire comme économie dogmatique et comme régime juridico-politique, n'ait pas également sa consistance et sa régularité propre au sein de l'analyse stratégique engagée. Il ne serait pas juste d'incriminer chez Foucault le dédain ou l'ignorance des autres manifestations historiques du christianisme – que ce soient ses doctrines ou ses institutions – comme conséquences des franches réductions méthodologiques mentionnées. Contre le reproche récurrent de morcellement et d'oublis qu'essuient bien souvent les travaux historiques du

⁵³ Jean-François BERT, Christian GROSSE et Julien CAVANIS, *Michel Foucault et les religions*, Paris, Editions Le Manuscrit, (Coll. « Religions, Histoire, Culture »), 2015.

⁵⁴*Ibid.*, p. 22.

⁵⁵ Philippe CHEVALLIER, *Michel Foucault et le christianisme*, *op. cit.*, pp. 55-118.

⁵⁶*Ibid.*, p. 18.

⁵⁷*Ibid.*, p. 349.

philosophe, nous voudrions montrer la possibilité d'une description complète du christianisme dans ses trois "régimes" d'existence, institutions et dogmes inclus⁵⁸. »

Nous ne saurions élargir la cinquième étude de Judith Revel, amorcée depuis 2005 dénommée *Michel Foucault : différence et discontinuité*⁵⁹. Pour Judith Revel – et c'est l'originalité de cette étude – l'œuvre de Michel Foucault contient une « pensée du discontinu », puisqu'elle est caractérisée par une cohérence difficile : dans sa dynamique interne, cette pensée effectue un passage de l'archéologie à la généalogie, articulant par le fait même « littérature » et « politique ». Une pensée dont les harmoniques permettent une mise en osmose entre réflexion et action (théorie et pratique) d'une part et, entre subjectivité et subjectivation, pour une invention de soi d'autre part. Cette « pensée du discontinu » porte sur « un travail philosophique exigeant, sans cesse relancé, sur l'exigence de la pensée et la problématisation de l'actualité [...], [qui] nous enjoint à notre tour de tenter cette "ontologie critique de nous-mêmes"⁶⁰. » Une autre caractéristique qu'elle relève – et avec raison – est que la pensée de Michel Foucault désoriente ; elle surprend au regard de la beauté que fait transparaître son écriture ; elle irrite en raison de ses accointances avec la littérature. Dans ce sens, elle est « considérée parfois comme celle d'un philosophe, parfois encore comme celle d'un historien ou d'un critique de la culture, elle ne cesse de déplacer ses choix méthodologiques, ses champs d'enquête et son outillage conceptuel⁶¹. »

La sixième étude enfin s'intitule *Foucault, les Pères, le sexe. Autour des aveux de la chair*⁶². Avec son groupe de travail, Philippe Büttgen démontre la manière dont la philosophie, dans le contexte occidental, a réfléchi sur le rapport qu'entretient le christianisme avec la modernité. A leur avis, si les travaux de Michel Foucault sur la patristique inaugurent un autre chantier à creuser davantage d'une part, ils constituent d'autre part « un point d'analyse privilégié de l'émergence de la sexualité moderne et du rôle qu'y a joué le christianisme⁶³. » Dans ce sens, « le détour par les Pères de l'Eglise (Tertullien, Augustin, Cassien, etc.) devait

⁵⁸Philippe CHEVALLIER, *Michel Foucault et le christianisme, op. cit.*, p. 349.

⁵⁹Judith REVEL, *Michel Foucault. Expérience de la pensée*, Paris, Bordas, (Coll. « Philosophie présente »), 2005.

⁶⁰Judith REVEL, *Foucault, une pensée du discontinu*, Paris, Mille et une nuits, (Coll. « Essais »), 2010.

⁶¹*Ibidem*.

⁶²Philippe BÜTTGEN, Philippe CHEVALLIER, Augustin COLOMBO et Arianna SFORZINI (dir.), *Foucault, les Pères, le sexe. Autour des aveux de la chair*, Paris, Editions de la Sorbonne, (Coll. « La philosophie à l'œuvre »), 2021.

⁶³*Ibid.*, p. 7.

contribuer à éclairer le rapport que l'Occident entretient au corps et à ses plaisirs, au croisement de la subjectivité et de la vérité⁶⁴. »

La septième thématique rend compte du lien entre christianisme et politique dans le contexte congolais. Elle s'inspire de la problématique du théologico-politique judéo-chrétien, telle qu'articulée par Vincent Delecroix, à partir de l'« apocalypse du politique⁶⁵. » Le théologico-politique étant compris comme « toute articulation – en premier lieu institutionnelle – entre religion et politique⁶⁶ », le pouvoir ecclésiastique ayant la prétention d'avoir la suprématie sur le politique. Dans ce sens, « n'en déplaise aux modernes, non seulement le théologico-politique n'est pas mort, mais il ne doit pas mourir. Pour peu qu'il demeure dans l'autre monde. [Conséquemment], nos esprits modernes rangent hâtivement Dieu au rancart. La religion ? Une pensée naïve, qui ne s'est pas encore déprise de ses inepties, qui n'a pas pleinement conquis sa rationalité. Pourtant, le retour du religieux est la moindre des lapalissades. On aura beau jeu, dès lors, de crier haro sur Dieu, de le mettre en demeure de rentrer dans les pénates du domaine privé. Ce mépris simplificateur fait toutefois fi de la plurivocité du « théologico-politique⁶⁷. »

Cette perspective nous paraît pertinente dans la mesure où elle soutient l'idée selon laquelle la sécularisation – dans toutes ses formes – n'aurait pas pour visée une abolition rigide ou simple du religieux au sein des états modernes. Puisque nous vivons dans la modernité un « retour » inexorable des religions dans la sphère publique, la question du théologico-politique articule dans l'optique de cette « apocalypse du politique » indissociablement deux théologies politiques : « une théologie politique fondationnelle », tournée vers le passé, et une « théologie politique messianique », celle qui « hante le Royaume », qui se projetterait vers l'avenir, en s'enracinant dans le présent. C'est à l'aune de cette réflexion que nous évalueront le lien entre christianisme et politique en RD Congo, à partir de l'engagement sociopolitique des évêques catholiques, le but étant d'articuler concomitamment l'éthique de la vérité et l'éthique de la responsabilité. Car, le christianisme « ouvre incontestablement un avenir, jamais réalise. Mais cette ouverture n'en reste pas moins vitale⁶⁸. » En raison de cette « ouverture », nous proposons une « théologie politique de la présence », fondé sur l'engagement sociopolitique des évêques

⁶⁴*Ibid.*, IV^{ème} de couverture.

⁶⁵Vincent DELECROIX, *Apocalypse du politique*, Paris, Desclée de Brouwer, 2016.

⁶⁶Hocine RAHLI, « Avenir du théologico-politique », in *Nonfiction Philosophie* 2017, p. 1.

⁶⁷*Ibidem*.

⁶⁸*Ibid.*, p. 77.

catholiques dans le contexte congolais. Ainsi, cette théologie politique exerce « sur le politique une “force” de suspension ou une désactivation des puissances du politique⁶⁹. »

Cette thèse tente d’articuler les rapports circulaires entre subjectivité et vérité. Le concept de gouvernementalité est lié à celui de vérité étant donné qu’il s’agira du gouvernement des hommes par la vérité, à partir des pratiques institutionnalisées du christianisme. En d’autres termes, cette thèse met en relief le lien fondamental entre la vérité et la formation de la subjectivité. Cette perspective nous permet d’insister sur « la production d’actes de vérité de la part du dirigé à l’intérieur de la relation de direction⁷⁰. » Ainsi propose-t-elle « une autre manière de penser les relations entre le sujet, la vérité et le pouvoir⁷¹ », en démontrant la manière dont la « question de la vérité prend un nouvel élan à l’intérieur de l’œuvre de Foucault. Bien que placé à l’intérieur de cette histoire de la gouvernementalité commencée à partir de *Sécurité, territoire, population*, comme une continuation et un long approfondissement de quelques théories développées en 1978⁷² », cette thèse a pour ambition de retracer les fondements historiques de l’obéissance sujet occidental, laquelle doit être comprise comme l’obéissance constitutive du sujet au pouvoir. Des tels fondements se retrouvent dans les liens qui se nouent entre l’obéissance et l’aveu chez les premiers chrétiens.

Dans notre effort d’appréciation de l’œuvre de Michel Foucault, nous ferons l’inventaire de différents paradigmes religieux qui structurent l’œuvre de Michel Foucault d’une part, en démontrant comment, en tant que religion institutionnalisée, le christianisme s’est imprégné, durant la Réforme, de la thématique de la tolérance. Il est démontré depuis l’époque médiévale, en passant par la tradition philosophique du XVII^{ème} siècle, jusqu’à la philosophie contemporaine, que la tolérance aurait présidé à l’être-ensemble des peuples et des citoyens au sein des Etats. Ce n’est pas tout. Cette thèse voudrait aussi tenter la réception de la pensée de Michel Foucault dans le contexte congolais de crise. Elle répond à la question de savoir en quoi cette pensée pourrait être pertinente dans un contexte de crise. Ainsi, en s’appropriant de « l’éthique de la subjectivation collective », les Congolais peuvent se changer eux-mêmes et en transformant en même temps leur société. Le christianisme étant l’objet des analyses Michel Foucault, cette thèse vérifiera son impact et son influence sociopolitique, à partir de l’engagement sociopolitique des évêques dans leur quête pour la paix et pour la démocratisation

⁶⁹*Ibidem.*

⁷⁰ Maria Andrea ROJAS, *Michel Foucault : la parrèsia*, op. cit., p. 24.

⁷¹*Ibidem.*

⁷²*Ibid.*, pp. 24-26.

du pays. De cet engagement sociopolitique des évêques catholiques, cette thèse met en exergue l'éthique de la vérité et l'éthique de la responsabilité.

D'où notre conclusion : dans le contexte congolais de crise, l'éthique foucauldienne de la vérité ne saurait faire l'économie de l'éthique de la responsabilité. Ceci paraît soutenable dans la mesure où les évêques catholiques bénéficient d'un capital de légitimité et de crédibilité qui renforce l'efficacité de leur engagement sociopolitique. Ils bénéficient également de diverses ressources pour cet engagement sociopolitique : ressources humaines, ressources financières mais aussi, en termes de temporalité, l'ancrage communautaire allant au-delà de l'obtention d'un accord politique. Ils font preuve d'une motivation particulière, de nature politico-religieuse et spirituelle, avec un appareillage normatif sur la paix et la démocratie. Enfin, ils peuvent jouer sur plusieurs stratégies en rapport avec la recherche de la paix, depuis la simple communication-facilitation jusqu'aux stratégies plus directives⁷³. Bref, à partir de l'engagement sociopolitique des évêques catholiques qui passe par le médium de leurs messages et leurs déclarations, nous pourrions d'une certaine façon affirmer que cette thèse se nourrit de l'« audiographie⁷⁴ ». Cette dernière se déploie dans « les types d'acte de parole comme les enseignements, les discussions scientifiques ou politiques⁷⁵. »

⁷³ Xavier ITÇAINA, *Une médiation invisible ? Le travail de paix de l'Eglise catholique dans le conflit basque*, 15^{ème} Congrès de l'Association Française de Science Politique (AFSP), Sciences Po Bordeaux, Jul 2019, Pessac, France. halshs-02180622, pp. 4-5.

⁷⁴ Marcelo OTERO, « Michel Foucault. Un classique inclassable », in *Sociologie et Sociétés* 2006, n° 2, Vol. 38, p. 15.

⁷⁵*Ibid.*, p. 16.

§4. Objectifs et hypothèses de la recherche

Nous nous assignons quatre objectifs dans cette thèse. Le premier objectif est une herméneutique de la pensée foucauldienne en elle-même, à partir du cours de 1980 et d'autres textes qui font partie de son œuvre, sans emmagasiner les œuvres de ses commentateurs. Le deuxième est une évaluation du fait religieux qui structure l'œuvre de Michel Foucault, en faisant l'inventaire de quelques paradigmes religieux qui l'on y retrouve d'une part. Mais nous allons également faire remarquer qu'étant chantre et critique de la modernité occidentale, le philosophe français aurait oublié, au moins négligé la thématique de la tolérance qui a présidé à la paix et au vivre-ensemble entre les peuples, entre les religions et les communautés au sein des sociétés modernes. Avec le concept d'éthique de la subjectivation collective, c'est le troisième objectif, nous allons tenter une réception de la pensée de Michel Foucault dans « l'actualité » anthropologique et sociopolitique congolaise. Le quatrième objectif quant à lui rend compte des liens complexes et complémentaires entre christianisme et politique, partant de l'engagement sociopolitique des évêques catholiques en RD Congo.

Ces objectifs nous permettent d'avancer quelques hypothèses. La première et la principale s'énonce comme suit : les pratiques subjectives de vérité que l'on retrouve dans le christianisme des premiers siècles, en l'occurrence le baptême, la confession et la direction de conscience centrée sur l'aveu, font du sujet moderne « une bête d'aveu⁷⁶ » ; elles font conséquemment du christianisme un régime de vérité. Ainsi, la généalogie à laquelle se consacre Michel Foucault remet au centre l'idée selon laquelle « c'est en exigeant certains “actes de vérité” de la part des sujets que l'Occident chrétien a pu garantir les “actes d'obéissance” nécessaires au “gouvernement des vivants”. On pourrait conclure que l'injonction d'aveu a une origine, possède une histoire et même une fonction politique, celle d'assujettir l'individu en l'enjoignant à arpenter les sables mouvants de sa propre “vérité”⁷⁷. »

La deuxième hypothèse s'énonce de la manière suivante : l'œuvre de Michel Foucault est caractérisée par plusieurs paradigmes religieux, en l'occurrence le paradigme ascético-mystique, le paradigme pastoral, le paradigme parrésiasique, le paradigme de l'aveu et du souci de soi, qui constitue son apport dans l'épistémologie des sciences des religions. Etant une sorte de remarque, la troisième hypothèse complète la deuxième. Nous la formulons de la façon

⁷⁶ Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. 1 : La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1994, p. 80.

⁷⁷ Jean-Michel LANDRY, « Généalogie politique de la psychologie. Une lecture du cours de Michel Foucault *Du gouvernement des vivants* (Collège de France 1980) », *art. cit.*, p. 44.

suivante : dans ses recherches sur le sujet moderne et sa culture à partir des pratiques chrétiennes, Michel Foucault emmargé, à tout le moins oublié la thématique de la tolérance, d'origine théologico-politique, qui aurait présidé à l'être-ensemble et à la coexistence pacifique des peuples, des communautés et des groupes au sein des Etats modernes. La quatrième hypothèse concerne la réception que nous faisons de la pensée foucauldienne dans le contexte congolais. Elle se formule comme suit : dans le contexte congolais de crise, caractérisé par le vol, le viol, le pillage des ressources naturelles, la corruption et le mal-être, l'appropriation de l'éthique de la subjectivation collective par les Congolais pourrait leur permettre de se transformer, individuellement et collectivement, pour qu'ils changent également leur société. La cinquième hypothèse a une tonalité conclusive. Elle se résume dans l'idée selon laquelle en Occident comme en RD Congo, il existe un lien complexe et complémentaires entre christianisme et politique. Ce lien est d'ordre historique, d'ordre anthropologique et d'ordre politique. Particulièrement en RD Congo, le christianisme a joué, par le canal des évêques catholiques, un rôle majeur dans la recherche de la paix et dans le processus de démocratisation du pays.

§5. Procédures méthodologiques

Etant donné que la première partie de cette thèse porte principalement sur la pensée de Michel Foucault dont les objets et la logique conceptuels suivent un « mouvement complexe » et qui parfois peuvent égarer, parce qu'il existe une certaine imbrication dans la constitution d'objets et la collision des textes, nous ne saurions énoncer « la » ou « les » méthodes que nous utiliserons comme l'exige la coutume traditionnelle pour l'élaboration d'une thèse de doctorat en général. Cette difficulté nous l'avons rencontrée plus haut, lorsqu'il s'est agi pour nous d'indiquer le champ paradigmatique et épistémologique au sein duquel s'inscrivait cette thèse, même si nous nous sommes plus penchés du côté des philosophies sociale, politique et éthique. Pour cela, nous avons préféré partir de quelques lieux de problématisation que suggère le cours de 1980, en vue de comprendre le christianisme comme régime de vérité. Nous allons également évaluer la force de la pensée foucauldienne en rapport avec les sciences des religions, en faisant l'inventaire des paradigmes religieux qui structurent l'œuvre du philosophe français.

Mais pour apprécier la pensée de Michel Foucault et tenter sa réception dans un contexte qui n'est pas son topique d'éclosion et de déploiement dans la deuxième partie, nous ferons une sorte d'évaluation critique et prospective, étant donné que nous mettrons en lumière le fait qu'en

oubliant de traiter de la thématique de la tolérance dans son œuvre qui porte sur le sujet moderne et sa culture, le philosophe français aurait mis hors-jeu une grande thématique qui aurait présidé à l'être-ensemble des peuples, des groupes, des communautés et des religions d'une part ; il aurait d'autre part négligé une thématique théologico-politique qui aurait constitué la matrice de la sécularisation. C'est ça que nous rangeons dans le rang d'une certaine critique. Une telle critique ne rend toutefois pas obsolète la pensée du philosophe français, puisqu'avec la catégorie de l'éthique de la subjectivation collective, nous en tenterons la réception dans le contexte congolais de crise. C'est l'enjeu de ce que pourrait être la prospective. Cette prospective est synthétique lorsque nous tentons de rendre compte des liens complexes et complémentaires entre christianisme et politique, à l'aune de l'engagement sociopolitique des évêques catholiques Congolais.

§6. Plan du travail

Outre l'introduction et la conclusion générales, cette thèse comprend deux principales parties, le tout structuré en sept chapitres.

La première partie intitulée, *Gouvernement des hommes par la vérité : le « dis-moi ce que tu es »* porte essentiellement sur la pensée de Michel Foucault, contenue principalement dans son cours de 1980, *Du gouvernement des vivants*. Elle analyse les pratiques chrétiennes institutionnalisées des premiers siècles, dont le baptême, la pénitence canonique et la direction de conscience. Précédée par un chapitre sur les régimes de vérité, elle est composée de quatre chapitres.

Ainsi, le premier chapitre qui sert de prélude à cette thèse examinera cette notion-clé de régimes de vérité : il indiquera ses origines, la mutation qu'elle a subie et sa signification (sens et direction) en régime chrétien et sa spécificité dans le cours de 1980. Il n'émargera pas les déplacements épistémologiques du cours de 1980, c'est-à-dire ses liens de continuité et de discontinuité avec les autres cours professés par le philosophe français au collège de France, surtout avec *Sécurité, territoire, population*. Il expliquera enfin les notions opératoires de « manifestation de la vérité », d'« actes de vérité », avant de préciser ce que Michel Foucault entend par « régime de vérité » en christianisme.

Le deuxième chapitre portera sur les pratiques institutionnalisées du baptême et du catéchuménat. En examinant le lien qui existe entre manifestation de la vérité et rémission des fautes, ce chapitre explicitera ce qu'est le baptême aussi bien dans la *Didachè* que chez les Pères apostoliques ; il mettra l'accent sur la révolution apportée par Tertullien en rapport avec le dogme du péché originel, qui explique la relation entre la purification de l'âme et l'accès à la vérité, avant de décliner les étapes du catéchuménat par lesquelles le postulant (catéchumène) devait passer dans sa préparation au baptême. Ce chapitre expliquera enfin la doctrine du péché originel ; il dira un mot sur ce qu'est la pénitence pré-baptismale liée au *metanoia*, et s'attardera enfin sur l'organisation du catéchuménat.

Le troisième chapitre fait l'analytique de la pénitence canonique et l'obligation de la vérité réflexive qu'elle implique de la part du sujet. Il en fera l'historiographie en dégagant concomitamment sa théologie, à partir du texte patristique du Pasteur d'Herma, pour mettre en exergue le statut de la pénitence post-baptismale. Ce qui permettra de faire la différence entre le système de loi gréco-romain, du schéma de salut en régime chrétien. Ce chapitre explicitera enfin le sens de l'exomologèse, ses enjeux en régime chrétien, indissociablement de la procédure qu'elle a revêtu chez les Pères de l'Eglise. Il ne mettra point hors-jeu les explications liées au couplage verbalisation de la faute et l'exploration de soi que se faisait le sujet au sein des institutions monastiques.

Le quatrième chapitre qui sera le dernier de cette première partie cherchera à comprendre, à la suite de Michel Foucault, ce qu'est le gouvernement des âmes par l'obéissance, à l'aune de la pratique de la direction de conscience, pratiquée au sein des institutions monastiques. Ce chapitre insistera sur la direction des âmes en régime chrétien, en la comparant avec la manière dont cette direction de conscience était menée au sein des écoles philosophiques durant l'Antiquité gréco-romaine. Que ça soit en régime chrétien que dans les écoles philosophiques de l'Antiquité, l'accent était mis sur la verbalisation des fautes et l'exploration de soi-même. Une attention particulière sera portée sur la *discretio*, qui établit le rapport entre l'examen de conscience et l'aveu des fautes. Mais avant tout, nous nous attarderons sur le paradigme de Jean Cassien, pour qui la *discretio* est une attitude qui consistait pour l'individu (le moine) à s'éloigner de deux extrémités contraires en régime chrétien.

La deuxième partie s'intitule, *Evaluation de la pensée de Michel Foucault : inventaire paradigmatique, débat à partir du concept de la tolérance, réception et perspective dans le contexte congolais de crise*. Elle est structurée de trois chapitres.

Le cinquième chapitre fait une évaluation des éléments du religieux que l'on retrouve dans l'œuvre de Michel Foucault. Il démontrera, à partir d'un inventaire des paradigmes du religieux, sa contribution épistémologique majeure dans l'histoire des sciences des religions. d'une part. Il s'interrogera d'autre part sur le fait qu'étant critique et chantre de la modernité, Michel Foucault il ait oublié de traiter du concept de tolérance, alors que c'est ce concept qui aurait présidé à l'existence pacifique entre les religions, les sociétés et les citoyens en Occident. Ceci qui permettra de mettre la pensée de Michel Foucault aux prises avec d'autres gestes philosophiques, en l'occurrence ceux de John Locke et de Pierre Bayle, qui sont représentants de la tradition philosophique du XVII^{ème} siècle. Ces philosophes pensent la tolérance en termes d'une part de séparation des pouvoirs, ceux qui relèvent des églises et ceux qui relèvent du pouvoir des magistrats (John Locke) et, d'autre part de liberté de conscience (Pierre Bayle). La pensée de Michel Foucault sera également mise aux prises avec d'autres gestes de la philosophie politique contemporaine, comme ceux de Charles Taylor et de Michael Walzer. Si pour le premier (Charles Taylor) les enjeux de la tolérance au sein des sociétés multiculturalisées doivent se penser en termes des politiques de reconnaissance, en vue de la coexistence civile pacifique, le second (Michael Walzer) pour sa part estime que la tolérance constitue la condition nécessaire pour une coexistence pacifique entre les citoyens, les religions, et les groupes au sein d'un même Etat. Ce chapitre insistera sur l'idée selon laquelle la tolérance permet de mener une réflexion sur la « place de l'autre », en vue du vivre-ensemble entre les citoyens, les communautés et les groupes au sein d'un Etat, en raison du multiculturalisme devenu un fait insurmontable. C'est pourquoi elle tablera sur la signification théologico-politique de la tolérance, sur sa valeur, et sur ce qu'elle exige dans un contexte multiculturel.

Le sixième chapitre fera la réception de la pensée de Michel Foucault dans le contexte congolais de crise, à partir de la notion de « l'éthique de la subjectivation collective », comprise comme éthique du changement de soi et de transformation sociale. Commencant par le défi politique, en passant par celui de la sécurité, de l'économie et celui que pose les églises de réveille, pour aboutir au défi anthropologique, ce chapitre démontrera comment l'éthique de la subjectivation collective est un concept indissociablement socioanthropologique et éthico-politique. Et, en tant qu'étho-poétique, elle est une éthique du changement de soi et une éthique de liberté individuelle et collective. Inséparablement. Elle est un principe de création. Et si les Congolais s'en approprient, ils pourraient créer des révoltes constructrices, et vivre des

dissidences novatrices, qui pourraient les changer eux-mêmes et, par la suite, transformer leur société.

Le septième et dernier chapitre sera un chapitre récapitulatif et conclusif. Il mettra en exergue les liens entre christianisme et politique en RD Congo, à partir de l'engagement sociopolitique des évêques catholiques Congolais. Pour ce faire, il analysera une déclaration et deux messages de ces prélats catholiques, dont : *Tous appelés à bâtir la Nation*⁷⁸, *Libérés de toute peur au service de la Nation*⁷⁹ et *Pour une Nation mieux préparée à ses responsabilités*⁸⁰. En se fondant sur l'idée que l'engagement sociopolitique des évêques catholiques Congolais dans la sphère politique est fondé sur l'éthique de la vérité, indissociablement de l'éthique de la responsabilité, ce chapitre déclinera la trajectoire historique de cet engagement sociopolitique, depuis 1959 jusqu'en 2006. Il relèvera l'idée selon laquelle l'Eglise catholique en RD Congo, se présente comme une autorité morale vis-à-vis de l'Etat, qui est souvent fragilisé ou bien qui a failli à ses principales missions. Elle cet acteur de la Société civile qui travaille pour le bien commun, et s'engage pour la libération de tout homme et de tout l'homme. D'où la nécessité d'une théologie politique de la présence, à partir de l'« apocalypse du politique⁸¹ ». Cette théologie politique, fondée sur le paradigme théologico-politique, devrait articuler, le passé, le présent et l'avenir, dans un contexte congolais en quête de paix, et de démocratisation du pays.

⁷⁸ Kinshasa, Editions du Secrétariat Générale de la CEZ, 1990.

⁷⁹ Kinshasa, Editions du Secrétariat Générale de la CEZ, 1990.

⁸⁰ Kinshasa, Editions du Secrétariat Générale de la CEZ, 1994.

⁸¹ Vincent DELECROIX, *Apocalypse du politique*, Paris, Desclée de Brouwer, 2016.

PREMIERE PARTIE

**LE GOUVERNEMENT DES HOMMES PAR LA VERITE :
« LE DIS-MOI CE QUE TU ES »**

INTRODUCTION DE LA PREMIERE PARTIE

Nous voudrions dans cette première partie analyser la pensée de Michel Foucault, en lisant *Du gouvernement des vivants*. La visée est d'expliquer le lien qui s'établit entre subjectivité et vérité, dans le gouvernement des hommes, à partir des institutions chrétiennes de quatre premiers siècles. Ce lien se fonde sur un « mode de subjectivation⁸² », c'est-à-dire sur le « dis-moi ce que tu es » ou bien sur le « qui es-tu ? », qui est « cette injonction fondamentale » de la culture occidentale, « [...] qui prendrait naissance dans le rituel chrétien de la pénitence⁸³. » C'est à l'aune de cette injonction que le philosophe français retrace la « généalogie » de l'obéissance du sujet occidental, dont il « en perçoit la trace à travers les liens qui se nouent entre l'obéissance et l'aveu chez les premiers chrétiens⁸⁴. » Nous allons démontrer, à travers quatre chapitres, comment l'obéissance par l'aveu en régime chrétien, déploie ses harmoniques au sein du paradigme du « gouvernement des hommes par la vérité », qui est en fait cet art de conduire les hommes par la vérité⁸⁵. Le christianisme des premiers siècles fournit à cette gouvernementalité une pluralité d'illustrations, au premier rang desquelles figure l'aveu, puisqu'il serait le foyer d'où aurait émergé cette injonction de dire vrai sur soi dans la culture occidentale que l'on retrouve dans les pratiques judiciaires. En d'autres termes, « dans la culture occidentale chrétienne, le gouvernement des hommes demande de la part de ceux qui sont dirigés, en plus des actes d'obéissance et de soumission, des “actes de vérité” qui ont ceci de particulier que non seulement le sujet est requis de dire vrai, mais de dire vrai à propos de lui-même⁸⁶. » Le philosophe français retrace donc « l'histoire du pouvoir de la vérité en s'attardant au rapport que celle-ci entretient avec les divers actes de subjectivation (connaissance de soi, exercice de soi, transformation de soi)⁸⁷. »

Les enjeux anthropologiques et éthiques sont coextensifs à l'examen de cette gouvernementalité à partir du binôme « subjectivité-vérité » et/ou « gouvernement-vérité ». En effet, « entre vérité et gouvernement se noue un rapport irréductible à la relation d'utilité qui

⁸² Michel FOUCAULT, « Foucault », in *Dits et écrits II, op. cit.*, p. 1451.

⁸³ Michel SENELLART, « Foucault et le christianisme : étapes d'une recherche », in *Communication à la Bibliothèque du Saulchoir*, le 19 juin 2019, p. 2.

⁸⁴ Jean-Michel LANDRY, « Généalogie politique de la psychologie. Une lecture du cours de Michel Foucault *Du gouvernement des vivants* (Collège de France 1980) », in *Raisons Politiques* 2007, n° 25, Vol. 1, p. 32.

⁸⁵ Michel FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 373. Pour le philosophe français, « la gouvernementalité consiste en une activité qui vise à « conduire les individus tout au long de leur vie en les plaçant sous l'autorité d'un guide responsable de ce qu'ils font ou de ce qui leur arrive. »

⁸⁶ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants, op. cit.*, p. 82.

⁸⁷ Jean-Michel LANDRY, « Généalogie politique de la psychologie. Une lecture du cours de Michel Foucault *Du gouvernement des vivants* (Collège de France 1980) », *art. cit.*, p. 32.

prévaut entre le savoir et le pouvoir. Pris sous cet angle, le cours *Du gouvernement des vivants* apparaît comme une occasion pour Foucault de montrer que les attaches historiques qui relient l'exercice du pouvoir et les manifestations de vérité sont largement antérieures à l'apparition de l'État moderne⁸⁸ » d'une part, et que ces attaches se retrouvent au sein des institutions chrétiennes des quatre premiers siècles. C'est donc à partir du baptême, de la pénitence, ainsi que l'aveu dans la direction de conscience, que s'établit le lien entre subjectivité et vérité, qui définissent « les modes d'être du sujet, [...] comme activité libre et régulière⁸⁹ » d'autre part.

⁸⁸ Jean-Michel LANDRY, « Généalogie politique de la psychologie. Une lecture du cours de Michel Foucault *Du gouvernement des vivants* (Collège de France 1980) », *art. cit.*, p. 33. Au sujet des rapports circulaires entre l'exercice de pouvoir et les obligations de vérité, lire avec intérêt : Michel FOUCAULT « “*Omnes et singulatim*” ; vers une critique de la raison politique », *Dits et Écrits, op. cit.* et *Sécurité, territoire et population, op. cit.*, pp. 121-159.

⁸⁹ Philippe CHEVALLIER, « Vers l'éthique. La notion de “régime de vérité” dans le cours *Du gouvernement des vivants* », *art. cit.*, p. 59.

Chapitre I

LES REGIMES DE VERITE : ORIGINE, MUTATION ET SPECIFICITE CHRETIENNE

INTRODUCTION

Et j'ai beau dire que je ne suis pas un philosophe, si c'est de même de la vérité que je m'occupe, je suis malgré tout philosophe⁹⁰.

Cette affirmation démontre combien la problématique de la vérité occupe une place centrale dans la philosophie de Michel Foucault. Mais il conviendrait de préciser d'entrée de jeu que le philosophe français établit un distinguo entre la vérité comprise à partir de son fonctionnement interne, c'est-à-dire du point de vue de l'évolution intrinsèque de son concept, et la vérité comprise du point de vue historique et subjectif⁹¹. S'écartant de la conception essentialiste de la vérité, celle préconisée par les philosophes historiens des sciences comme Karl Raimund Popper, Gaston Bachelard ou bien Thomas S. Kuhn, il développe l'idée selon laquelle la vérité est historique et subjective. En tant que telle, elle s'exprime au travers des pratiques judiciaires, qui ont le christianisme comme matrice historique de formation. Dans ce sens, chaque société a son régime de vérité, sa « politique générale de la vérité », c'est-à-dire ses types de discours qu'elle accueille et fait fonctionner comme vrais. Les régimes de vérité sont alors à comprendre comme des « mécanismes et [des] instances qui permettent de distinguer les énoncés vrais ou faux, la manière dont on sanctionne les uns et les autres⁹² ». Ce sont en outre des « techniques et des procédures qui sont valorisées pour l'obtention de la vérité ; il s'agit enfin du statut de ceux qui ont la charge de dire ce qui fonctionne comme vrai⁹³. » Ainsi donc, les régimes de vérité « c'est ce qui détermine les obligations des individus

⁹⁰ Michel FOUCAULT, *Dits et écrits*, tome II, Paris, Gallimard, (Coll. « Quarto »), [1988] 2001, pp. 30-31.

⁹¹ Nous avons fait une Communication sur la question de « régime de vérité » durant les Doctorales de l'Ecole Doctorale de Philosophie de Paris 1 Panthéon Sorbonne, du 21 au 14 avril 2021, intitulée : « Les régimes de vérité chez Foucault ».

⁹² Michel Foucault, *Dits et écrits, tome III 1976-1979*, Paris, Gallimard, (Coll. « Quarto »), 1994, p. 112.

⁹³*Ibidem*.

quant aux procédures de manifestation du vrai⁹⁴ ». C'est donc un « ensemble des procédés et des institutions par lesquels les individus se trouvent engagés, d'une manière plus ou moins pressante⁹⁵. » Ainsi donc la pensée foucauldienne est une philosophie qui porte sur la question de la vérité. C'est ce qu'explique Frédéric Gros dans son introduction sur un ouvrage dont il a assuré la coordination en 2002 :

L'œuvre de Michel Foucault fait l'objet de multiples interprétations et de nombreux commentaires dans une grande variété de champs disciplinaires : psychiatrie, psychanalyse, sociologie, critique littéraire ou artistique, sciences politiques, etc. Au-delà de cette diversité d'usages qui reflète la diversité même de l'œuvre, il est possible de retrouver un fil rouge qui court à travers l'ensemble de son œuvre et de la recentrer autour d'une interrogation proprement philosophique. C'est la question de la vérité. L'homme est fondamentalement réfléchi dans son œuvre comme animal de vérité⁹⁶.

En fait, dans l'histoire de la philosophie occidentale, celle qui concerne Platon, Baruch Spinoza et Emmanuel Kant, la question que l'on se posait était celle de savoir « depuis quel fondement le sujet pouvait-il connaître le monde⁹⁷ », pour toute réflexion concernant le lien originaire entre l'individu et l'objet de sa connaissance, ou bien sur la relation entre l'âme et la vérité. Michel Foucault change de perspective. A son avis, « le rapport du sujet à la vérité n'est pas réfléchi depuis le lien intérieur de la connaissance, mais construit à partir du rapport extérieur de l'histoire. La question majeure devient alors : selon quels processus historiques des structures de subjectivation se sont-elles nouées à des discours de vérité ? Le problème n'est plus de penser l'être du sujet originaire, pré-donné, tel qu'il puisse établir une connaissance vraie, ni de construire un domaine de vérités éternellement fondées, mais de décrire historiquement des procédures par lesquelles, dans l'histoire, des discours de vérité transforment, aliènent, informent des sujets, et par lesquelles des subjectivités se construisent, se travaillent à partir d'un dire-vrai⁹⁸. »

C'est à partir de cette distanciation épistémologique qu'il s'attache à l'herméneutique du sujet, et qu'il circonscrit en même temps le projet et l'objet de sa recherche, en définissant la philosophie en termes de « politique de la vérité » : « [...] mais enfin ce que je fais, précise-

⁹⁴ Michel Foucault, *Dits et écrits*, op. cit., p. 112.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 113.

⁹⁶ Frédéric GROS, « Introduction. Le courage de la vérité », in Frédéric GROS (coord.), *Foucault et le courage de la vérité*, Paris, PUF, (Coll. « Débats philosophiques »), 2002, p. 9.

⁹⁷ *Ibidem.*

⁹⁸ *Ibid.*, pp. 9-10.

t-il, ce n'est, après tout, ni de l'histoire, ni de la sociologie, ni de l'économie. Mais c'est bien quelque chose qui, d'une manière ou d'une autre, et pour des raisons simplement de fait, à avoir avec la philosophie, c'est-à-dire avec la politique de la vérité, car je ne vois pas beaucoup d'autres définitions du mot "philosophie" sinon celle-là. Il s'agit de la politique de la vérité⁹⁹. » D'où la conclusion que les régimes de vérité portent sur l'ensemble de son projet, dont la *parrêsia* constitue l'un des points de recentrement philosophique de ce que les foucauldologues nomment « le dernier Foucault »¹⁰⁰ : il s'agit d'une « philosophie précisément décentrée, entièrement repensée comme vigueur critique, courage de la pensée, puissance de transformation de soi, des autres et du monde¹⁰¹. »

De ce qui précède, la visée de ce chapitre consiste à décrire ces régimes de vérité : leur origine, les mutations qu'ils ont connues, et la teneur chrétienne qu'ils prennent dans le cours de 1980. C'est à partir de cela nous pourrions vérifier la manière dont le christianisme est un « régime de vérité ». Car, par ses pratiques institutionnalisées que sont le baptême, la confession, l'examen de conscience, le rapport du sujet à la vérité se trouve posé de façon plus fondamentalement explicite. D'où l'idée que « la philosophie de Foucault revendique finalement une fidélité totale à la leçon socratique : plutôt que fonder la vérité du vrai, sa fonction est d'inquiéter et déranger le régime des évidences¹⁰². »

Trois principales sections structurent le développement de ce chapitre inaugural. La première examine les régimes de vérité comme lieux de problématisation ; la deuxième porte sur le cours de 1980, dont les déplacements épistémologiques constituent les véritables enjeux ; enfin la troisième vérifie comment le problème du vrai se trouve au cœur même du comportement moral. Une conclusion récapitule les idées majeures en relevant les acquis du chapitre dans la mesure du possible.

⁹⁹ Michel FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population*, op. cit., pp. 4-5. La philosophie n'a pas à énoncer la vérité de la politique, mais elle a à s'affronter au politique pour faire l'épreuve de sa vérité.

¹⁰⁰ Laura CREMONESI, « *Askêsis, Êthos, Parrêsia* : pour une généalogie de l'attitude critique », in Daniele LORENZINI, Ariane REVEL et Arianna SFORZINI (dir.), *Michel Foucault : éthique et vérité 1980-1984*, Paris, Vrin, (Coll. « Problèmes et Controverses »), 2015, pp. 127-138.

¹⁰¹ Frédéric GROS, « Introduction. Le courage de la vérité », in GROS Frédéric (Coord.), *Foucault, le courage de la vérité*, Paris, PUF (Coll. « Débats philosophiques »), 2012, p. 9.

¹⁰² *Ibidem*.

SECTION I

LES REGIMES DE VERITE : LIEUX DES PROBLEMATISATIONS

Cette section s'organise autour de deux paragraphes : le premier expose l'origine et la mutation de la notion de « régime de vérité », le second fait l'analytique de la politique de la vérité qui oscille entre archéologies du savoir et généalogie du pouvoir.

§1. Origine et mutation de la notion de « régime de vérité »

La notion de « régime de vérité » est apparue pour la première fois dans *Surveiller et punir* ; elle est également employée par la suite, à travers deux occurrences dont l'une dans *Sécurité, territoire, population*, en 1978 et l'autre, en 1979 dans *Naissance de la biopolitique*¹⁰³. Mais dans l'intervalle de deux dates, Michel Foucault reprend à maintes reprises le syntagme dans l'entretien de 1976 qui donna lieu à deux différentes publications, dont la plus courte est « La fonction politique de l'intellectuel ». « Cet entretien, fait remarquer Philippe Chevallier, illustre sans ambiguïté l'usage à la fois rare mais homogène de l'expression « régime de vérité » avant 1980¹⁰⁴. » Bien plus, dans *Naissance de la biopolitique*, il explique ce qu'il entend par « régime de vérité » en ces termes :

Quand je dis régime de vérité, je ne veux pas dire que la politique ou l'art de gouverner, si vous voulez, accède enfin à cette époque-là à la rationalité [...] Je veux dire que ce moment que j'essaie d'indiquer actuellement, que ce moment est marqué par l'articulation sur une série de pratiques d'un certain type de discours qui, d'une part, le constitue comme un ensemble lié par un lien intelligible et, d'autre part, légifère sur ces pratiques en termes de vrai ou faux¹⁰⁵.

De cette citation, nous pouvons dégager en déclinant cinq caractéristiques et/ou cinq éléments qui structurent un régime de vérité¹⁰⁶. Ce sont : un certain type de discours ; des mécanismes de distinction ; des sanctions ; des techniques de production et, des statuts des sujets. De cette façon, « la vérité est liée circulairement à des systèmes de pouvoir qui la

¹⁰³ Philippe CHEVALLIER, *Michel Foucault et le christianisme*, op. cit., p. 92.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 92.

¹⁰⁵ Michel FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique*, op. cit., p. 20.

¹⁰⁶ Philippe CHEVALLIER, *Michel Foucault et le christianisme*, op. cit., p. 92.

produisent et la soutiennent, et à des effets de pouvoir qu'elle induit et qui la reconduisent¹⁰⁷. » Mais si le philosophe français met en vedette cette expression « régime de vérité », c'est pour rendre compte de sa dimension politique. Car de son avis, chaque société dispose de son régime de vérité, sa « politique générale de la vérité » : « [...] ce qui est en question, c'est ce qui *régit* les énoncés et la manière dont ils se *régissent* les uns les autres pour constituer un ensemble de propositions acceptables scientifiquement [...]. Problème en somme de régime, de politique de l'énoncé scientifique¹⁰⁸. »

Il convient de noter que le cours de 1980 a quelque chose de particulier : Michel Foucault y relie de façon particulière la notion de l'éthique et celle du rapport à soi, celles-ci ayant des liens épistémologiques intrinsèques avec celle de « régime de vérité ». Se situant dans l'entrelac du « savoir » et du « pouvoir », cette notion est différente de ce que l'on appelle « les régimes politiques » ; elle n'a pas non plus la même nature que les « règles formelles de formation des discours vrais¹⁰⁹ » : « pour rendre compte de l'existence historique de la vérité, il n'y a plus deux termes, il y en a trois. Il existe en effet des règles formelles d'enchaînement des propositions qui ne dépendent pas des sujets mais permettent la formation de propositions que l'esprit peut reconnaître comme “vraies”. Il existe par ailleurs des régimes politiques qui limitent de l'extérieur ce que les sujets peuvent dire ou faire. Cependant, ni les règles formelles du discours, ni encore moins les régimes politiques ne peuvent se préoccuper en temps normal de définir la relation que le sujet doit entretenir en tant que sujet à une vérité donnée¹¹⁰. » Et Philippe Chevallier d'ajouter :

Un régime de vérité c'est ce qui détermine les actes volontaires qui doivent être posés pour qu'un rapport personnel au vrai soit établi. Ainsi, dans la religion chrétienne, indépendamment de la constitution d'un discours sur Dieu qui a ses règles propres, le sujet est amené à poser un certain nombre d'actes qui vont authentifier et rendre effectif son rapport à Dieu : actes de pénitence, actes d'aveu, actes de foi, etc.¹¹¹

Il ressort que pour Michel Foucault le christianisme est à considérer comme une armature de problématisations qui se rapportent aux façons de faire, dont le lien avec les grands systèmes de représentation ne sont nullement réguliers. Ainsi, le concept de vérité ayant une

¹⁰⁷ Michel FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique*, op. cit., p. 114.

¹⁰⁸ Michel FOUCAULT, « Entretien avec Michel Foucault », art. cit., p. 143. L'auteur met son texte en italique.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ Philippe CHEVALLIER, « Le christianisme est-il un pouvoir comme un autre ? », in *Théorèmes* [En ligne], Philosophie, mis en ligne le 11 juin 2016, consulté le 11 novembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/theoremes/769>, page consultée le 22 mars 2020.

¹¹¹ *Ibidem*.

portée fondamentalement historique dans « dernier Foucault », il constitue donc le fil conducteur, l'artère névralgique, le centre de gravité épistémologique qui traverse d'aval en amont toute son œuvre. Ainsi pourrions-nous, à la suite de Gérard Leclerc, poser la question de savoir s'il est possible de parler d'une « histoire de la vérité »¹¹².

§2. Une politique de la vérité : entre archéologies du savoir et généalogies du pouvoir

La généalogie foucauldienne se veut être une analytique « des modes de véridiction discursifs des systèmes de domination et des rapports à soi qui se sont formés et transformés à différentes époques en Occident¹¹³. » La période « généalogique » est ce moment durant lequel le philosophe français examine les liens au pouvoir à l'intérieur de la problématique du gouvernement de soi et des autres. D'où son recours à l'analytique historique des savoirs et des discours, le but étant de découvrir les rapports de lutte et de pouvoir qui les articulent. D'où l'idée que « la rationalité occidentale est un construit¹¹⁴ » et, conséquemment « le savoir est une expérience où se distinguent l'expérience et la connaissance de façon plus indépendante¹¹⁵. » L'histoire est donc le lieu qui illustre la différence entre le sujet et les luttes qui ont lieu au cours de la même histoire ; elle devient le topique où se manifeste le caractère construit et contingent des acquis du savoir de nature métaphysique qui traversent et taraudent la conscience historique¹¹⁶.

C'est dans ce sens que Michel Foucault entend expliquer ces relations qui sont productrices des normes et les valeurs qui constituent historiquement le sujet, les sciences et les sociétés occidentales : « ce sont là les points d'entrée qui lui permettent de circonscrire les régimes de vérité, lesquels sous-tendent les relations sociales et existentielles, non pas tant comme la somme de nos évidences à tous, mais comme des constructions collectives sociales et institutionnelles issues des luttes qui les constituent¹¹⁷. » D'où l'idée selon laquelle la

¹¹² Gérard LECLERC, « Histoire de la vérité et généalogie de l'autorité », in *Cahiers Internationaux de Sociologie* 2001, n° 111, Vol. 2, p. 206.

¹¹³ Alexis BOUCHARD-GOUPIL, *La méthode généalogique foucauldienne et l'ouverture de l'actualité*, Mémoire de Maîtrise en Philosophie, Université de Laval, 2016, p. 1.

¹¹⁴ Michel FOUCAULT, « Nietzsche, la Généalogie, l'Histoire », in *Dits et écrits I 1955-197*, Paris, Gallimard/Quarto, 2000, p. 1022.

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ Michel FOUCAULT, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France : 1980-1981*, édition sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Michel Senellart, Paris, Gallimard/Seuil, (Coll. « Hautes Etudes »), 2014.

généalogie est une histoire politique de la vérité. Une telle perspective conduit à comprendre la question de la vérité du point de vue historique des pratiques judiciaires¹¹⁸.

Nous pouvons noter que ce sont les grands systèmes qui structurent les connaissances, des espaces d'ordre, ainsi qu'un ensemble de recueillis qui constituent l'objet de la réflexion archéologique. Ces objets étaient liés à l'héritage reçu aussi bien du formalisme structuraliste, de la phénoménologie et de l'histoire des mentalités, sans gommer l'expérience littéraire¹¹⁹. C'est ce que l'*Histoire de la folie* a appelé « expérience culturelle de la folie », dont l'articulation oscillait entre parole et regard, qui ensuite devint, dans la *Naissance de la clinique* « un réseau formel et abstrait ». C'est ce qui a été dénommé dans *Les mots et les choses* « les règles de formations discursives ». *L'Archéologie du savoir* s'intéresse aux discours vrais relatifs aux dispositifs de pouvoir. D'où l'affirmation selon laquelle le lien qui existe entre le sujet et la vérité est fondamentalement un lien au pouvoir, qui a l'extériorité de l'histoire comme le topique où il se lie à la vérité d'une part, sans gommer les pratiques et les intérêts sociaux comme pratiques sur lesquelles il s'appuie d'autre part. Dans ce sens, « la sexualité est décrite non comme une constante anthropologique peu à peu découverte dans sa nature par des savoirs positifs, dépassant courageusement les censures et interdits sociaux, mais comme une prise de pouvoir sur les corps et la parole : inciter, dans le secret de l'échange, à avouer indéfiniment la vérité de son désir et éveiller, dans la culpabilité, une sensualité polymorphe¹²⁰. »

S'agissant du Haut Moyen-Âge, (entre les V^{ème}-X^{ème} siècles), Michel Foucault décrit la manière dont on est passé d'une justice privée, articulée et fondée sur la logique de la vengeance et de la transaction, à une justice publique qui se caractérise par l'instruction, ayant l'enquête comme moment central et pivot, puisque c'est par l'instruction que l'on tente de trouver « qui a fait quoi », « à quel moment », et « dans quelles circonstances » le mal a été commis. Autrement dit, c'est durant cette période qu'« un savoir d'enquête se développe, qui trouvera des prolongements importants dans les grandes sciences empiriques de l'Occident¹²¹. » Le philosophe français a également fait l'analyse du binôme « pouvoir-savoir », présupposé par l'examen. Avec l'examen en effet, il explique l'avènement de prison, sous le prisme des sciences humaines, comme peine unique. Il démontre également comment est apparue la justice pénale, dont l'épine dorsale serait la savoir psychiatrique, le but étant de former le jugement du

¹¹⁸ Frédéric GROS, « Introduction. Le courage de la vérité », *art. cit.*, p. 10.

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ *Ibid.*, pp. 8-9.

¹²¹ Michel FOUCAULT, *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France : 1975-1976*, Paris, Gallimard/Seuil, (Coll. « Hautes Etudes »), 2015.

sujet. A ceci s'ajoute l'émergence d'autres structures disciplinaires au sein des institutions comme les prisons, les asiles, les usines, les écoles, les hôpitaux : « tous ces éléments prennent sens dans la perspective du développement, en Occident depuis le XVIII^{ème} siècle, d'un type nouveau de pouvoir : le pouvoir de la norme qui prend comme objet l'homme dans sa dimension de corps vivant, la biopolitique¹²². » On comprendra, de ce point de vue que le biopouvoir est constitué de tous ces « mécanismes par lesquels ce qui, dans l'espèce humaine, constitue ses traits biologiques fondamentaux va pouvoir entrer à l'intérieur d'une politique, d'une stratégie politique, d'une stratégie générale de pouvoir, autrement dit comment la société, les sociétés occidentales modernes, à partir du XVIII^{ème} siècle, ont repris en compte le fait biologique fondamental que l'être humain constitue une espèce humaine¹²³. »

Nous pouvons alors conclure que la démarche généalogique dans son ensemble et dans son déploiement suppose une pensée de la vérité, distanciée à tous égards des grandes traditions philosophiques classiques. Nous en relevons ici trois caractéristiques : « la vérité comme technologie, comme production de réalité et comme procédure d'assujettissement¹²⁴. » Dès lors, si durant la période Classique la vérité était caractérisée par son universalité qui implique son éternité, si elle était considérée comme donnée à tous et partout, la démarche généalogique qui fait la force de l'originalité foucauldienne inverse de perspective. Elle pense « la vérité comme production, comme rituel, comme procédure réglée, comme crise, comme rapport de force, comme victoire. Elle a une géographie précise, elle ne se révèle qu'en certains lieux et dans certains cadres. Elle ne peut être énoncée ou proférée que par des sujets qualifiés ; elle dépend de rituels correctement exécutés, inséparablement déterminés, de circonstances et de moments précis ; elle suppose un jeu de force mouvant. En tout, elle est et doit être réfléchie comme événement produit plutôt que comme nature découverte¹²⁵. »

Bien plus, à cette même époque, la vérité était également pensée du point de vue d'un discours adéquat sur le réel dont on savait qu'il était donné à l'avance.. Mais Michel Foucault estime que les techniques de vérité sont – au risque de nous répéter – une production, c'est-à-dire elles ne reflètent pas la réalité, elles la produisent. C'est dans ce sens qu'il affirme que ni la maladie mentale, ni la délinquance, ni encore moins la sexualité, ni l'Etat n'existent pas. Mais ils ne sont pas moins réels. « Réel et vrai parce que portés, soutenus, produits par un système

¹²² Michel FOUCAULT, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, pp. 13-17.

¹²³ Michel FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 3.

¹²⁴ Frédéric GROS, « La parrèsia chez Foucault (1982-1984) », art. cit., p. 59.

¹²⁵ *Ibidem*.

de juridiction et de vérité. Les systèmes de droit et les savoirs vrais, quand ils s'appliquent à des corps et à des conduites, les infléchissent, les travaillent selon ces choses qui n'existent pas, mais qui prennent réalité du fait de leur puissance d'effets sur les corps, les pratiques et les comportements¹²⁶. » Et d'ajouter : « la vérité, appuyée par des systèmes de pouvoir, produit donc la réalité de ce qui n'existe pas, contraignant les existences matérielles à ressembler à cette réalité : c'est ainsi que l'asile peut être décrit comme une machine à produire des fous, au nom d'une science médicale de la maladie mentale¹²⁷. »

Enfin, alors que durant la période Classique la vérité exigeait, pour la penser, un sujet de connaissance, Michel Foucault estime que ce sont les systèmes de pouvoir, ainsi que les systèmes de vérité qui produisent aussi bien les sujets que les individus : « les techniques de vérité et de pouvoir assujettissent : elles forment et transforment leur point d'application. Ainsi, le sujet de droit des théories juridiques et l'homme normal des sciences humaines peuvent être réfléchis comme des productions de ce pouvoir disciplinaire qui informe les pratiques, inculque docilité et régularité, normalise les conduites¹²⁸. » Cette révolution épistémologique qu'opère le philosophe français trouve ses véritables points de repère et d'application dans le cours de 1980.

Il nous importe, pour conclure ce paragraphe, de faire cette observation au sujet du concept de « vérité » qui constitue le thème nodal de cette thèse¹²⁹. Cette observation consiste à se poser la question de savoir si la vérité n'est pas un concept à la fois transhistorique, universel, qui à la fois porte et désigne un rapport d'adéquation entre le discours et la réalité, entre les mots et les choses ? Bien plus, parler « d'histoire de la vérité », n'est-ce pas là remettre en cause le concept même de vérité, en mettant en même temps en doute sa possibilité et sa légitimité ? N'est-ce pas là, se faire sceptique et emprunter le même chemin qu'un nihiliste ? Ne rejetant pas la pertinence de ces interrogations du revers de la main, reprenons à frais nouveau à notre compte ces phrases de Gérard Leclerc :

Il est possible, je crois, d'affirmer que la vision philosophique de la vérité qui court en filigrane dans l'œuvre de Michel Foucault est celle qu'on désigne ordinairement sous l'étiquette du relativisme, et même, plus précisément, de l'historicisme. Si la vérité a une histoire, cela veut dire qu'elle est historicisable, qu'elle relève d'une approche non

¹²⁶ Frédéric GROS, « Du gouvernement des vivants », in *Annuaire du Collège de France 80^e année, Histoire des systèmes de pensée*, année 1979-1980, pp. 449-452.

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ Frédéric GROS, « Du gouvernement des vivants », *art. cit.*, p. 450.

¹²⁹ Gérard LECLERC, « Histoire de la vérité et généalogie de l'autorité », *art. cit.*, pp. 205-231.

seulement historique, mais historiciste. Il n’y a pas de Vérité en soi, pas de Vérité absolue. Il n’y a que des Vérités, des figures historiques de la Vérité, qui se dévoilent au long des périodes culturelles, dans des contextes sociologiques et politiques variés¹³⁰.

SECTION II

LE COURS DE 1980 : DEPLACEMENTS EPISTEMOLOGIQUES

Trois paragraphes structurent cette section. Le premier paragraphe porte sur le gouvernement des hommes par la vérité ; le deuxième examine la structure du cours de 1980 et enfin, le troisième indique les déplacements épistémologiques dudit cours.

§1. Le gouvernement des hommes par la vérité

Notons d’entrée de jeu que dans le *Gouvernement des vivants*, le philosophe français considère le christianisme primitif, celui qui s’étend entre les II^{ème} et IV^{ème} siècles, comme objet de sa recherche : il met sur pieds un pôle de l’aveu, qui est une exigence pour le sujet à dire la vérité sur lui-même. Sans mettre hors-jeu, ni encore moins gommer la problématique pouvoir-savoir qui a longtemps caractérisée sa recherche, Michel Foucault opère un déplacement épistémologique et méthodologique¹³¹. Le pouvoir ayant été cette force externe qui a pour objet les corps passifs à discipliner et à contrôler, le philosophe français le conçoit désormais du point de vue d’auto-contrôle. Le sujet se mue en acteur ; il accède en même temps dans la possibilité de se transformer et, peut-être de se libérer¹³². Ainsi que l’écrit Michel Senellart :

“Du gouvernement des vivants.” Il s’agissait, manifestement, de prolonger la réflexion ouverte en 1976 et enrichie de concepts nouveaux, mais dont l’approfondissement demeurerait sans cesse différé, en la recentrant sur la manière dont le pouvoir, depuis trois siècles, se rapporte aux hommes non plus seulement comme sujets de droit, mais comme être vivants. Le titre annoncé signifiait la reprise, dans le cadre de la problématique du “gouvernement”, de l’étude des moyens par

¹³⁰ Gérard LECLERC, « Histoire de la vérité et généalogie de l’autorité », *art. cit.*, p. 206.

¹³¹ Au sujet de ce déplacement épistémologique et méthodologique, Philippe Chevallier écrit : « Le cours de 1979-1980 opère alors un renversement net de perspective, qui est en fait un retour aux analyses des années 960 : les règles formelles des énoncés scientifiques, qui assurent la systématité de leurs propositions, sont à nouveau considérées comme hors de tout “régime”. A l’affirmation massive de 1976 que la vérité n’est jamais hors pouvoir, fait place un premier partage entre normativité interne du discours scientifique et les obligations que les sujets ont à son égard. » Philippe CHEVALLIER, *Michel Foucault et le christianisme*, *op. cit.*, p. 95.

¹³² Laurent DARTIGUES, « Du Gouvernement des vivants. Une introduction au cours de Michel Foucault », in *Carnet Vagabonds* 2015, p. 1.

lesquels le pouvoir prend en charge la vie même des hommes en tant que population. Comment, en somme, dans nos sociétés, par suite d'une transformation décisive des rapports de pouvoir traditionnels "le biologique se réfléchit dans le politique"¹³³.

Ces explications de Michel Senellart rendent compte de l'originalité du cours de 1980, lequel, dans le déploiement de ses harmoniques, paraît avoir des ruptures et des continuités avec cours professés par Michel Foucault au Collège de France, depuis 1970. Les ruptures transparaissent lorsque le philosophe français analyse diverses manières de contrôle des populations selon la logique du libéralisme. Cet aspect n'a pas fortement été développé dans *La Naissance de la biopolitique* en 1979. Le titre *Du gouvernement des vivants* rend compte de l'idée de ce biopouvoir, qui est différent de celui de la souveraineté classique, et qui s'exerce et s'applique au niveau du grain le plus fin des comportements, étant donné qu'il concerne aussi bien la vie du corps, celle de l'homme en tant qu'être vivant, comme être biologique, et non comme sujet de droit¹³⁴. Vu sous cet angle, *Du gouvernement des vivants* n'a pas la même tonalité que le cours de 1979, lequel dans son argumentaire, a eu un ancrage sur l'actualité, en l'occurrence le néolibéralisme allemand et états-unien des années 1950, la politique de Giscard d'Estaing, le renoncement à la politique de plein emploi, etc. « Or, c'est tout autre chose, finalement, qu'il est question dans le cours prononcé en 1980 : non pas du gouvernement des vivants, mais du "gouvernement des hommes par la vérité" ; non pas du corps-espèce, dans son rapport aux techniques de contrôle des populations, mais du sujet, dans son rapport à la manifestation du vrai ; non pas des modalités de prise en charge de la vie dans une société de normalisation, mais d'Œdipe et des actes de vérité propres au christianisme des premiers siècles¹³⁵. »

Au demeurant, dans ce cours de 1980, le problème n'est pas pour le philosophe français de comprendre ce qui fait qu'une vérité est vraie, « mais l'effet que peut avoir sur l'existence des individus (leur existence personnelle, sociale, politique) la présence de formes plurielles de vérité incarnées dans des savoirs multiples, des obligations éthiques, des rituels politiques et sociaux. La vérité, c'est ce qui arrive au sujet : sous la forme de savoirs qui l'investissent, normalisent son comportement, sous celle aussi d'obligations qu'on lui impose (dire à un autre

¹³³Michel SENELLART, « Situation du cours », in Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 324.

¹³⁴*Ibidem*.

¹³⁵ Michel SENELLART, « Situation du cours », art. cit., p. 324.

la vérité de son désir) ou qu'il se donne librement (afficher publiquement ses convictions en acceptant tous les risques)¹³⁶. »

Quelle est donc la structure du cours de 1980 et en quoi consiste son originalité ?

§2. Structure et originalité de *Du gouvernement des vivants*

Le cours de 1980 est divisé en deux parties à proportion inégale et distincte : les leçons 2 à 4 du 16 et du 23 janvier et celle du 30 janvier font l'herméneutique de la tragédie d'*Œdipe roi*¹³⁷. Les leçons de la seconde partie (5 à 12) sont consacrées à l'analytique des injonctions que reçoit le sujet et les manières de « dire ce qu'on est » qui sont les siens au sein de diverses institutions du christianisme des premiers siècles, comme le baptême, la pénitence des relaps, et la direction de conscience dans la vie monastique¹³⁸.

Une telle subdivision du cours de 1980 induit l'idée soutenue par plusieurs foucauldologues selon laquelle, Michel Foucault étudie « le christianisme sous l'angle d'un type d'acte de vérité. Non la vérité dogmatique, c'est-à-dire l'acte de foi, mais la vérité de soi, c'est-à-dire l'acte d'aveu. Il aborde le christianisme du côté du régime de l'aveu dont il considère qu'il contribue à une éthique sexuelle chrétienne. Il soutient une deuxième thèse : l'accès au baptême au II^{ème}-III^{ème} siècle a. p. J. C. renouvelle profondément le rapport du sujet à la vérité¹³⁹. »

Ainsi se justifie le fait que les quatre premières leçons inaugurales, portant sur l'*Œdipe roi* de Sophocle, qui sont consacrées « aux modalités d'extraction de la vérité à propos du meurtre de Laïos », induisent un changement de perspective adopté par Michel Foucault : il abandonne la notion opératoire qui avait galvanisé ses recherches, celle de pouvoir-savoir, non pas parce que celle-ci était devenue obsolète, ni encore moins qu'il s'était trompé dans ses analyses. Ce concept ayant « produit ses effets de connaissance, montrant que le savoir et la question de la vérité s'inscrivaient dans des jeux de pouvoir et non contre. Foucault avait introduit l'idée de pouvoir-savoir dans le cours au Collège de France (encore inédit) de 1972 *Théories et institutions pénales*. Il cherchait à se démarquer de l'analyse althusserienne du pouvoir qui

¹³⁶ Frédéric GROS, « Du gouvernement des vivants », *art. cit.*, p. 458.

¹³⁷ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, *op. cit.*, pp. 23-90.

¹³⁸ *Ibid.*, pp. 91-283.

¹³⁹ Laurent DARTIGUES, « Du Gouvernement des vivants. Une introduction au cours de Michel Foucault », in *Carnet Vagabond* 2019, n° 12, p. 25.

affirme que le pouvoir ne produit dans le domaine de la connaissance que de l'idéologie qui sert à masquer la réalité. Foucault soutenait que les champs du savoir se forment dans un rapport au pouvoir qui permet de les faire fonctionner¹⁴⁰. »

Se comprend ainsi le fait, dans son changement épistémologique de perspective, le philosophe français décline en indiquant deux aspects fondamentaux qui existent entre le savoir et le pouvoir : « d'abord en indiquant la circularité, et le tiret insécable entre "pouvoir" et "savoir" dit bien qu'on ne peut analyser l'un sans l'autre. Ensuite, en définissant le sujet sur lequel s'exerce le pouvoir-savoir sur le mode à la fois de l'assujettissement au pouvoir (soumission, passivité) et de l'objectivation par le savoir. La pénitence illustre d'ailleurs ce couple assujettissement/objectivation, le pouvoir pénitentiel se renforçant par le biais de la production de connaissances sur le pénitent qu'offre l'aveu de sa sexualité¹⁴¹. »

Une question cependant. Comment ces deux parties, apparemment opposées et hétérogènes se tiennent l'une l'autre ? « C'est la problématique du gouvernement des hommes par la vérité, exposée dans la première leçon et reformulée dans la quatrième, qui assure l'unité¹⁴². » Ainsi Michel Foucault établit-il un rapport serré entre le sujet occidental et l'obligation de vérité sur soi-même qu'il perçoit comme constitutif de sa subjectivité. Ce qui est remarquable dans ce cours est qu'à travers le concept d'« aléthurgie » qu'il met en jeu, le philosophe français se démarque en prenant ses distances vis-à-vis de la conception d'un rapport essentiellement instrumental entre pouvoir et vérité. Car, à son avis, l'exercice du pouvoir s'il implique des connaissances spécifiques, devrait s'accompagner de la manifestation de la vérité irréductibles à celles-ci. L'aléthurgie est donc à cet effet, « l'ensemble des procédés possibles, verbaux ou non, par lesquels on amène au jour – et ceci peut être aussi bien la conscience individuelle du souverain que le savoir de ses conseillers ou la manifestation publique – quelque chose qui est affirmée ou posée plutôt comme vrai, soit bien sûr par opposition à un faux qui a été éliminé, discuté, réfuté, mais aussi peut-être par arrachement au caché, par dissipation de ce qui est oublié, par conjuration de l'imprévisible¹⁴³. »

Après ce concept d'« aléthurgie », le philosophe français forge une autre expression qui constitue l'un des opérateurs de sa démarche au plan épistémologique : c'est le « régime de

¹⁴⁰ Laurent DARTIGUES, « Du Gouvernement des vivants. Une introduction au cours de Michel Foucault », in *Carnet Vagabond* 2019, n° 12, pp. 25-26.

¹⁴¹ *Ibidem*.

¹⁴² Michel SENELLART, « Situation du cours », *art. cit.*, p. 325.

¹⁴³ Michel SENELLART, « Situation du cours », *art. cit.*, p. 8.

vérité ». C'est cette expression qui lui permet en effet d'étudier quelques aspects du christianisme non pas du point de vue d'idéologie, celui de la foi, mais dans la perspective de ce qu'il appelle de l'aveu. Donnant sa définition dans ce qu'il entend par « régime de vérité », il affirme :

Et par régime de vérité je voudrais entendre ce qui contraint les individus à un certain nombre d'acte de vérité, [...]. Un régime de vérité, c'est donc ce qui contraint les individus à ces actes de vérité, ce qui définit, détermine la forme de ces actes et qui établit pour ces actes des conditions d'effectuation et des effets spécifiques. En gros, si vous voulez, un régime de vérité, c'est ce qui détermine les obligations des individus quant aux procédures de manifestation du vrai¹⁴⁴.

Par ailleurs, ces deux concepts (aléthurgie et régime de vérité) traduisent en eux-mêmes l'expression de deux types d'aléthurgie qui ont pour point de départ la tragédie d'Œdipe roi, sont complémentaires l'un à l'autre : celle des dieux, qui correspond aux vieilles formes de la consultation oraculaire et celle des esclaves d'une part et, celle qui correspond aux nouvelles règles de procédure judiciaire, qui implique et exige la convocation des témoins, d'autre part. Face à ces deux expressions aléthurgiques, le savoir devient un art, une *tekhnê*, tourné vers la découverte de la vérité, par le moyen d'un indice. La pièce met donc en jeu la nécessité de la manifestation de la vérité pour l'exercice du pouvoir, manifestation, toutefois, en excès par rapport à l'objectif purement utilitaire de connaissance et qui échappe à toute maîtrise de la part du tyran. Car, « la lecture est proche, à bien des égards, de celle exposée en 1972, en termes non d'aléthurgie, mais des rituels ou de procédures de savoirs. Mais alors que l'analyse, dans *Le Savoir d'Œdipe*, avait pour axe l'affrontement des formes de pouvoir-savoir, elle se recentre, en 1980, sur un objet : "l'élément du 'je', du 'autos', du 'moi-même', ce que Foucault appelle le "point de subjectivation" – dans le cycle de l'aléthurgie¹⁴⁵. »

Il convient de noter en passant que c'est à partir de cette démarche théorique qu'il nomme « anarchéologie »¹⁴⁶, que le philosophe français passe à la généalogie même des liens qui articulent, dans la culture occidentale, la relation de pouvoir et manifestation de vérité dans une double acception du concept « sujet ». Cette double acception se traduit par ce qu'il appelle « acte de vérité » d'une part et, « régime de vérité » d'autre part¹⁴⁷. En effet, par « acte de vérité » il entend :

¹⁴⁴Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 91.

¹⁴⁵Michel SENELLART, « Situation du cours », art. cit., pp. 326-327.

¹⁴⁶Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 77.

¹⁴⁷*Ibid.*, p. 88.

La part qui revient à un sujet dans les procédures d'aléthurgie par qui peut être définie (1) par le rôle qu'il y joue comme opérateur, (2) par le rôle qu'il y joue comme spectateur, (3) [par] le rôle qu'il y joue en tant qu'objet même de l'aléthurgie. Autrement dit, dans la procédure de manifestation de la vérité, le sujet peut être l'agent actif grâce auquel la vérité vient au jour [...]. Deuxièmement, on peut être inséré dans la procédure d'aléthurgie en tant qu'on est témoin, c'est-à-dire que l'aléthurgie peut avoir besoin, à certains moments, d'individus qui disent : oui j'ai vu, j'étais là, je me souviens, c'est certain puisque c'est sous mes yeux que les choses se sont déroulées. Enfin troisièmement, on peut être insérer dans la procédure d'aléthurgie et l'on peut accomplir un acte de vérité à l'intérieur de ce cycle lorsque c'est à propos de soi-même que l'on découvre ainsi la vérité¹⁴⁸.

A travers cette citation, le philosophe français soutient avec force l'argument selon lequel dans l'acte de vérité, il s'agit d'un acte réfléchi et c'est cet acte réfléchi qu'on appelle « l'aveu ». Sous cette forme, le sujet peut dire : « voilà ce que j'ai fait, voilà ce qui dans le fond de ma conscience s'est passé, voilà quelles intentions j'avais, voici qui, dans le secret de mon cœur, a constitué ma faute ou a constitué mon mérite. » Voilà explicité ce qu'est d'abord « un acte de vérité », acte qui fait du sujet d'une part l'acteur de l'aléthurgie, étant donné que c'est lui qui par son discours fait advenir en jour quelque chose qui était dans l'obscurité¹⁴⁹. » Ensuite, le sujet peut être d'autre part témoin en rendant compte de ce qui est au fond de sa conscience, de la manière dont les choses se sont passées et de la façon dont il les porte. Enfin, le sujet peut être l'objet puisqu'il est lui-même l'objet du témoignage qu'il porte dans la manifestation de la vérité qu'il opère. Bref l'expression « acte de vérité » peut porter en définitive sur les trois rôles : soit le rôle d'acteur, soit celui de témoin, soit celui d'objet réfléchi¹⁵⁰.

Une question mérite d'être posée. Pourquoi et comment l'exercice du pouvoir comme gouvernement des hommes dans la société occidentale demande-t-il en plus des actes d'obéissance et de soumission, des actes de vérité dans lesquels les individus qui sont sujet dans une relation au pouvoir, soient également des sujets comme acteurs, spectateurs témoins ou comme objets dans la procédure de manifestation de vérité ? Bien plus, dans cette économie des relations au pouvoir, pourquoi est-ce que le pouvoir demande aux individus de dire la vérité sur eux-mêmes ? C'est dans le christianisme primitif que le philosophe français trouve la réponse à ces questions. Négativement, il ne s'agit pas – ainsi que nous pouvons le répéter –

¹⁴⁸Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., pp. 79-80

¹⁴⁹*Ibid.*, p. 80.

¹⁵⁰*Ibidem.*

d'étudier le christianisme du point de vue de ses affirmations doctrinales et théologico-dogmatiques : ce qu'il a introduit par rapport au monde hellénistico-grec et romain, est un régime de vérité à la fois très singulier et très paradoxal, ce qui relève d'une épistémologie d'un genre nouveau. Cette nouveauté consiste à se détourner sans abandonner le côté dogmatique.

Régime de vérité qui, bien sûr, est constitué par un corps doctrinal qui [d'une part] se réfère à une institution elle aussi permanente, et qui se transforme et assure quelque chose d'aussi énigmatique que la tradition. Corps doctrinal, par conséquent, mais aussi actes de vérité qui sont requis chez les fidèles, actes de vérité non réfléchis ceux-là, qui sont des actes de vérité en forme de croyance, d'actes de foi, de profession de foi. C'est en général, quand on parle du gouvernement des hommes et du régime de vérité dans le christianisme, à ce côté-là que l'on pense, le système dogme et foi, dogme et croyance. Si on privilégie ce côté-là, [...], à savoir la préférence que l'on a toujours pour le type d'analyse en termes d'idéologie, puisque ce sera précisément à partir, non pas tellement des actes de vérité (c'est-à-dire des actes de foi) que l'on mènera l'analyse de ce problème, mais à partir du contenu même du dogme et des croyances, comme contenu idéologique¹⁵¹.

Cependant – ainsi que nous l'avons déjà noté – le philosophe français ne s'engage pas dans l'étude des contenus de croyances, mais l'analyse des « actes de vérité ». Dans la perspective qui est la sienne en effet, « ce ne sont pas tellement les actes de vérité en termes d'actes de foi que je voudrais étudier que d'autres actes qui définissent, je crois, ou qui scandent, qui articulent un autre régime de vérité présent dans le christianisme et qui ne se définit pas tellement par l'acte de foi ou la profession de foi en un contenu dogmatique, révélé dans un texte et poursuivi dans une tradition institutionnalisée. C'est d'un autre régime de vérité que je voudrais parler : un régime par l'obligation où se trouvent les individus à établir à eux-mêmes un rapport de connaissance permanent, l'obligation où ils sont de découvrir au fond d'eux-mêmes des secrets qui leur échappent, obligation où ils sont de manifester enfin ces vérités secrètes et individuelles par des actes qui ont des effets, des effets spécifiques bien au-delà des effets de connaissance, des effets libérateurs¹⁵². »

De cette citation, nous pouvons retenir l'argument selon lequel il existe certaines pratiques dans le christianisme primitif qui caractérisent un régime de vérité qui s'organise non autour de l'acte de vérité comme acte de foi, mais autour de l'acte de vérité comme acte d'aveu. Et c'est de côté-là que le christianisme intéresse le philosophe français, même s'il y a eu une

¹⁵¹Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants, op. cit.*, p. 81.

¹⁵²Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants, op. cit.*, p. 82.

tension paradoxale entre les deux régimes de vérité, c'est-à-dire tension entre le régime de la foi et celui de l'aveu. Il explicite son point de vue en ces termes :

Régimes très différents que ceux de la foi et de l'aveu, puisque dans le cas de la foi il s'agit de l'adhésion à une vérité intangible et révélée, dans laquelle le rôle de l'individu, donc l'acte de vérité, le point de subjectivation est essentiellement dans l'acceptation de ce contenu et l'acceptation de manifester que l'on accepte ce contenu – tel est le cas de la profession de foi, de l'acte de la profession de foi, alors que dans l'autre cas, *dans l'aveu, il ne s'agit pas du tout d'adhérer à un contenu de vérité, mais d'explorer, et d'explorer indéfiniment, les secrets individuels*. On peut dire que le christianisme, du point de vue en tout cas qui nous intéresse ici, a été perpétuellement traversé par cette extraordinaire tension entre les deux régimes de vérité, le régime de la foi et le régime de l'aveu¹⁵³.

Il s'en suit que cette tension entre le régime de la foi et le régime de l'aveu s'illustre dans la notion de confession qui est pratiquée dans l'Eglise latine. Chez les pères latins en effet, la pratique de la confession jusqu'au VII^{ème} siècle, voir au VIII^{ème} siècle se rapporte à celui qui a accepté de faire la profession de foi jusqu'au bout, jusqu'à la mort. Ainsi la confession devient-elle l'aveu et le *Confessor* (Confesseur), est celui qui organise, régleme, ritualise l'aveu et en tire les effets qui deviendront, à partir du XII^{ème} siècle, des effets sacramentaires. C'est dans ce sens que le philosophe français affirme que le christianisme est, essentiellement, cette religion de la confession, étant donné que celle-ci « est à la charnière du régime de la foi et du régime de l'aveu, et ce sont les deux régimes de vérité qui, de ce point de vue-là, soutendent le christianisme¹⁵⁴. »

Précisons cependant que les deux régimes de vérité, celui de la foi et de l'aveu, ne sont ni hétérogènes ni encore moins incompatibles : ils ont entre eux des rapports profonds et fondamentaux. Car dans chaque développement, l'un de deux régimes a été accompagné du progrès, ou du réaménagement de l'autre régime.

Après tout, écrit le philosophe français, si la pratique de l'aveu, de la confession au sens de l'aveu, de la confession pénitentielle s'est si fort développée de la fin du II^{ème} jusqu'au V^{ème} siècle, c'est dans la mesure où il y avait précisément un problème qui était celui de l'hérésie, c'est-à-dire de la définition de ce qui doit être le contenu dogmatique de l'acte de foi, et c'est dans ce départage avec l'hérésie [...], donc dans la

¹⁵³Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants, op. cit.*, p. 82.

¹⁵⁴*Ibid.*, pp. 82-83.

définition du contenu dogmatique de la foi, que se sont développées les pratiques de l'aveu¹⁵⁵.

Une mention spéciale mérite d'être faite sur la période de la Réforme. Durant cette époque, il y a la séparation entre le catholicisme et le protestantisme. Dans le protestantisme en effet, la question de la confession était un acte de foi en tant qu'adhésion à un contenu dogmatique, mais dans la forme d'une subjectivité qui permettait à l'individu de découvrir en lui-même, au fond de lui-même selon la loi et le témoignage de sa conscience. Autrement dit, dans la confession, le sujet devient à la fois opérateur, acteur, témoin et objet de l'acte de vérité que l'individu va découvrir au fond de lui-même ce que doit être la loi et la règle de sa croyance et de son acte de foi. On le voit, le protestantisme établit un lien circulaire entre régime de l'aveu et régime de vérité. Ceci explique pourquoi au sein du protestantisme, il y ait la diminution qui mène à l'annulation de la pratique institutionnelle et sacramentaire de l'aveu pénitentiel, étant donné que l'aveu et la foi viennent se joindre dans un certain type d'acte de vérité où l'adhésion au contenu dogmatique a la même forme que le rapport de soi à soi dans la subjectivité s'explorant elle-même¹⁵⁶.

Il convient de noter au passage que la question de l'aveu a autrefois déjà été traitée par le philosophe français du point de vue de sa formation et de sa ritualisation progressive à travers l'histoire de la pénitence chrétienne, commençant par la période médiévale jusqu'à la Contre-Réforme. C'est là qu'il met en relief l'idée de la codification de cette pratique en 1215 après Jésus-Christ. Dans ce sens, elle devient obligatoire, régulière et exhaustive. A ce niveau, l'aveu semblait se confondre à la confession, alors que cette dernière n'est conçue par Michel Foucault que comme

le résultat en quelque sorte le plus visible et le plus superficiel, de procédés beaucoup plus complexes, beaucoup plus nombreux, beaucoup plus riches, par lesquels le christianisme a lié les individus à l'obligation de manifester leur vérité et leur vérité individuelle. Plus précisément, derrière cette confession telle qu'on la connaît depuis la fin du Moyen Âge, qui semble avoir recouvert toutes les autres formes d'aveu, il faut retrouver tout un régime de vérité dans lequel le christianisme, depuis l'origine, ou en tout cas depuis le II^{ème} siècle, a imposé aux individus de manifester en vérité ce qu'ils sont, et pas simplement sous la forme d'une conscience de soi qui, permettrait d'assurer, selon la formule de la philosophie ancienne et païenne, le contrôle de soi-même et de ses passions, mais sous [celle] d'une manifestation en profondeur des mouvements les plus imperceptibles

¹⁵⁵Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants, op. cit.*, p. 83.

¹⁵⁶Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants, op. cit.*, pp. 83-84.

des ‘‘arcanes du cœur’’, et pas simplement non plus sous la forme d’un simple examen de soi à soi, mais sous [celle] d’un rapport complexe à un autre, ou à d’autre, ou à la communauté, tout ceci en vue d’éteindre une certaine dette du mal et d’obtenir ainsi le rachat des châtements qui ont été mérités par ce mal et promis à titre de punition¹⁵⁷.

L’une des idées que nous pouvons dégager de cette longue citation est que ce passage de la notion du « pouvoir » à celui du « gouvernement des hommes par la vérité », rend fluide l’objectif de ce cours de 1980. Car dans ce cours, le philosophe français tente « de faire, non plus l’histoire, mais l’archéologie de la confession. De là, la nécessité de remonter au christianisme¹⁵⁸, » de quatre premiers siècles. Dans cette perspective, il pense que dans les premiers siècles du christianisme, le régime de l’aveu s’organise autour de trois grandes pratiques. Ce sont : le baptême, la pénitence ecclésiale et, sur un plan différent des autres pratiques, la direction de conscience. Il convient ici de mettre en vedette la place primordiale qu’occupe *l’exomologèse*. Celle-ci est une pratique qui exige que le sujet manifeste, de façon dramatique, sa propre vérité, à travers laquelle il se reconnaît pécheur, dans la procédure pénitentielle, appelée « pénitence canonique », fait une demande d’être réintégré dans l’Eglise. *L’exagoreusis*, c’est-à-dire la manifestation des pensées, est l’acte qui correspond à la pratique de l’examen de conscience dans le cadre de la direction monastique¹⁵⁹.

Il importe de porter impérativement une attention particulière au moment tertullien. Celui-ci galvanise les réflexions foucaaldiennes sur la pratique du baptême, lorsqu’il explique comment l’accès au baptême conduit à renouveler de part en part la conception chrétienne des rapports entre subjectivité et vérité. Dans cette perspective, la lecture que le philosophe français fait de Tertullien est d’une importance majeure, étant donné qu’au final il établit un lien étroit entre subjectivité et vérité, dont la teneur est rendue dans cette citation :

La subjectivité ne peut aller jusqu’à la vérité, la vérité ne peut produire ses effets dans la subjectivité, qu’à la condition qu’il y ait mortification, [...] qu’il y ait lutte et combat avec l’autre et [...] qu’on manifeste à soi aux autres la vérité de ce qu’on sait. Rapport à soi, rapport à la mort, rapport à l’autre, c’est tout cela qui est en train de se nouer dans ces textes de Tertullien et dans ces nouvelles pratiques du catéchuménat¹⁶⁰.

Quelques arguments de taille structurent le point de vue de Tertullien au sujet du temps de préparation au baptême. D’abord l’idée que le temps qui précède le sacrement du baptême

¹⁵⁷Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., pp. 100-101.

¹⁵⁸Michel SENELLART, « Situation du cours », art. cit., p. 330.

¹⁵⁹*Ibidem*.

¹⁶⁰Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., pp. 157-158.

est moment de préparation, qui implique la transformation du catéchumène. Durant ce temps en effet, Tertullien estime le catéchumène devrait vivre dans la crainte et dans la continence ; il devrait enfin se battre contre Satan qui rôde autour de sa vie à travers les pulsions sexuelles. Ainsi fait-il de la continence le point central de cette étape qui mène vers le sacrement du baptême, puisque « la grâce octroyée à cette occasion ne constitue pas une rémission définitive de la concupiscence sexuelle¹⁶¹. » Du fait de l'état de la corruption dans lequel naissent les hommes, la purification ne peut être simplement l'effet de la lumière. Elle implique, en amont de l'acte baptismal, une transformation complète de la nature de l'homme. Dans ce sens, l'unique conséquence du péché ne saurait se réduire dans la seule détérioration de la nature humaine, mais aussi dans le fait que Satan y habite. La préparation au baptême devient de ce point de vue un moment aussi bien de lutte que d'affrontement, dominé par la crainte pour ne pas céder et/ou succomber aux séductions du démon. – Nous y reviendrons – . C'est pour cela que le fidèle devait rester soumis, au cours de son existence, à une inquiétude, mieux à une crainte perpétuelle vis-à-vis de lui-même : « la crainte sur soi-même, écrit le philosophe français, la crainte de ce qu'on est, [...] cette crainte-là [...] aura évidemment une importance absolument décisive dans toute "histoire de ce qu'on peut appeler la subjectivité", c'est-à-dire le rapport de soi à soi, l'exercice de soi sur soi et la vérité que l'individu peut découvrir au fond de lui-même¹⁶². » D'où l'exigence de la conversion, *metanoia*, c'est-à-dire exigence d'un changement radical réinterprété comme pénitence et mortification, dans la problématique des rapports entre subjectivité et vérité et, subséquemment, celle du gouvernement des hommes par la vérité, qui conduirait, selon le philosophe français à un paradoxe :

[...] paradoxe d'une forme de pouvoir qui a pour destination de s'exercer universellement sur tous les hommes dans la mesure où ils ont à se convertir, i.e. à accéder à la vérité, par un changement radical [...], qui doit s'authentifier en manifestant la vérité de l'âme. Gouverner l'être-autre par la manifestation de la vérité de l'âme, pour que chacun puisse faire son salut. [...]. Le christianisme assure le salut de chacun en authentifiant qu'ils sont en effet devenus tout autre. Le rapport gouvernement des hommes/manifestation de la vérité entièrement refondu. Le gouvernement par la manifestation du Tout Autre en chacun¹⁶³.

Quels sont les véritables déplacements épistémologiques de ce cours de 1980 ?

¹⁶¹Laurent DARTIGUES, « Du Gouvernement des vivants. Une introduction au cours de Michel Foucault », *art. cit.*, p. 27.

¹⁶²Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, *op. cit.*, p. 124.

¹⁶³*Ibid.*, p. 157.

§3. Les déplacements épistémologiques du cours de 1980

Le cours de 1980 porte un titre qui égare, un titre que l'on peut qualifier de « trompeur »¹⁶⁴. Ceci s'explique par le fait que lorsqu'on lit son titre, il semble s'inscrire dans la continuité et le prolongement du cours sur la biopolitique, c'est-à-dire « la manière dont le pouvoir, depuis trois siècles, se rapporte aux hommes non comme sujets de droits, mais comme être vivants, *c'est tout autre chose, finalement, qu'il y est question : non pas des mécanismes de contrôle et de régulation s'exerçant sur le corps-espèce, mais du " gouvernement des hommes par la vérité "* » ; non pas de la prise en charge par le pouvoir de la vie des populations, mais – après quelques leçons introductives consacrées à l'*Œdipe roi* de Sophocle – des « actes de vérité » propres au christianisme des premiers siècles¹⁶⁵. » Ceci rend avec amplitude compte des déplacements épistémologiques opérés par ce cours d'une part et, de l'orientation qui est la sienne d'autre part. C'est dire comment ce cours se situe dans le cadre du projet général de *La volonté du savoir*, avec une orientation fondamentalement éthico-politique et un arrière-fond anthropologique¹⁶⁶.

Nous exposons pour ce faire deux déplacements majeurs : premièrement, le souci pour le philosophe français de « se débarrasser du pouvoir-savoir » et, deuxièmement la « chair et l'aveu » comme nouvelle hypothèse interprétative fondée sur la mise en relief des mécanismes d'incitation au discours de production de l'aveu¹⁶⁷.

1° *Se débarrasser des recherches portant sur le binôme pouvoir-savoir*

S'inscrivant dans le programme général du cours de 1970, celui de l'histoire et de la morphologie de *La volonté de savoir*, en 1980 le philosophe français relie son cours à sa problématique inaugurale, celle d'écrire une histoire de la vérité. En d'autres termes, il écrit une histoire de la force du vrai, qui est pour lui « une histoire du pouvoir de la vérité ». Bref, une histoire, pour reprendre la même idée sous un autre aspect, de la volonté de savoir : « force du vrai, volonté de savoir, pouvoir de la vérité – bref, [c'est cette] histoire-[là] en Occident,

¹⁶⁴Michel SENELLART, « Le cours *Du gouvernement des vivants* dans la perspective de l'*Histoire de la sexualité* », in Daniele LORENZINI, Ariane REVEL et Arianna SFORZINI (dir.), *Michel Foucault : éthique et vérité 1980-1984*, op. cit., p. 31

¹⁶⁵*Ibid.*, p. 31. Nous mettons le texte en italique.

¹⁶⁶*Ibid.*, p. 32.

¹⁶⁷Michel SENELLART, « Situation du cours », art. cit., pp. 337. 343.

dont bien entendu je ne serais pas tout au plus capable que de donner quelques fragments que je voudrais entrer autour de cette question plus précise...¹⁶⁸. »

C'est pour cela qu'il entreprend une archéologie de la confession, en remontant aux sources de l'herméneutique chrétienne du désir, en établissant véritablement la dichotomie entre le régime de vérité dans le christianisme, entre les pôles de la foi et de l'aveu. Et c'est précisément par ce geste qu'il s'enracine sur le terrain propre de la théologie morale, même s'il s'en émancipe, de la même façon qu'ont fait « les partisans de l'«hypothèse répressive», de l'économie dogmatique du christianisme, l'essentiel à ses yeux n'étant pas de savoir quelles limites ce dernier a imposées à la vie sexuelle, mais comment s'est noué, dans ce jeu du désir et de l'interdit, le rapport du sujet à sa propre vérité¹⁶⁹. »

Ayant les apparences d'être une reprise, comme nous l'avons noté, de *La volonté de savoir*, ce cours marque le passage, entre 1978 et 1979, du concept de « pouvoir » à celui de « gouvernement ». Introduit dans *Sécurité, territoire, population*¹⁷⁰ à propos de la gestion des populations, par opposition au pouvoir de souveraineté, dans une série de leçons sur le thème du bio-pouvoir, le concept de « gouvernement » en est venu très vite à occuper le centre névralgique de l'analyse foucauldienne. En tant tel, et défini comme manière de conduire la conduite des hommes, il s'est substitué peu à peu au concept de « pouvoir ». C'est dans ce sens que dans le cours de 1980, le philosophe français prend ses distances vis-à-vis de ce concept (le concept de pouvoir) dont il se rend compte de l'obsolescence au profit de celui de « gouvernement ». Il s'explique avec limpidité à ce sujet :

Dans les cours de deux dernières années, j'ai donc essayé d'esquisser un peu *cette notion de gouvernement, qui me paraît être beaucoup plus opératoire que la notion de pouvoir*, «gouvernement» étant entendu bien sûr, non pas au sens étroit et actuel d'instance suprême des décisions exécutives et administratives dans les systèmes étatiques, mais au sens large, et ancien d'ailleurs, de mécanismes et de procédures destinés à conduire les hommes, à diriger la conduite des hommes, à conduire la conduite des hommes¹⁷¹.

¹⁶⁸Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., pp. 98-99.

¹⁶⁹ Michel SENELLART, « Le cours *Du gouvernement des vivants* dans la perspective de l'*Histoire de la sexualité* », art. cit., p. 43.

¹⁷⁰Michel FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 77. Voici ce que le philosophe français écrit à ce sujet : « [...] à mesure que j'ai parlé de la population, il y avait un mot qui revenait sans cesse [...], c'est le mot de «gouvernement». Plus je parlais de la population, plus je cessais de dire «souverain». »

¹⁷¹Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., pp. 13-14. Nous mettons le texte en italique.

Comme nous pouvons nous en rendre compte, le cours de 1980 s'inscrit dans la continuité des recherches antérieures du philosophe français spécialement sur la raison d'Etat et le libéralisme contemporain. Or, dans les années 70, il pensait que la « vérité » est liée de façon dialectique à « des systèmes de pouvoir qui la produisent et la soutiennent, et à des effets de pouvoir qu'elle induit et qui la reconduisent¹⁷². » Mais cela paraît une « surprise » lorsqu'il décide de « s'en débarrasser ». Mais il justifie son « débarras » par l'incapacité pour lui de traiter, lui seul, la notion savoir-pouvoir, en établissant un pont à la notion de gouvernement par la vérité, et de « donner un contenu positif et différencié à ces deux termes de savoir et de pouvoir¹⁷³. » Voilà qui l'amène à recomposer son schéma analytique en 1980 : « la question n'est plus de savoir comment le discours s'articule à la pratique, mais par quelle démarche, selon quel mode, en vue de quelles fins un sujet se lie à une manifestation de la vérité. » C'est par ce biais que se comprend la mise en exergue de la relation entre procédures de manifestation du vrai autrement appelée « aléthurgie », et les formes « d'implication du sujet [comme opérateur, comme témoin ou comme objet] que désigne le mot “régime de vérité”¹⁷⁴ ».

Dans sa définition négative, l'expression « régime de vérité » « ne désigne pas un système de contrainte s'exerçant du dehors sur l'individu (sujet au sens passif) ; mais il ne désigne pas non plus l'activité par laquelle cet individu, dans son rapport à une vérité donnée, se constitue comme sujet (au sens actif)¹⁷⁵. » Positivement, cette expression désigne « le type d'obligations spécifiques auxquelles se soumet un individu, dans l'acte par lequel il se fait l'agent d'une manifestation de la vérité¹⁷⁶. » Et dans le christianisme, c'est dans la confession, sous sa double signification de profession et d'aveu, qui reste l'acte de vérité par excellence, quand bien même elle seule ne constitue pas le régime chrétien de vérité. Deux obligations majeures caractérisent le régime de vérité dans le christianisme : l'exigence de la foi d'une part, qui implique pour le sujet d'autre part, l'obligation de faire l'exploration des secrets de son cœur d'autre part. C'est à l'intercession de ces deux types d'obligation de vérité que se situe la confession.

C'est pourquoi, écrit-il, on ne peut rabattre le dire-vrai sur soi-même, dans le cadre de la relation psychanalytique, sur la pratique chrétienne de la confession, comme si le premier dérivait directement de la seconde. Actes de vérité qui présentent, sans doute, une analogie de

¹⁷²Michel FOUCAULT, « La fonction politique de l'intellectuel », in *Dits et Ecrits III*, Paris, Gallimard, (Coll. « Quarto »), 1994, p. 114.

¹⁷³Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, *op. cit.*, p. 13.

¹⁷⁴*Ibid.*, p. 98.

¹⁷⁵Michel SENELLART, « Situation du cours », *art. cit.*, pp. 342-343.

¹⁷⁶Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, *op. cit.*, p. 83.

structure et dont il importe d'établir généalogiquement la filiation, mais qui relèvent néanmoins de régimes de vérité très différents¹⁷⁷.

C'est de cette façon-là que l'expression « régime de vérité », c'est-à-dire l'idée d'un « gouvernement des hommes par la vérité » se substitue au schéma « pouvoir-savoir », puisque le sujet ne joue nullement un rôle actif, mais se trouve objectivé. Et c'est à l'aune de ce déplacement que se comprennent les recherches de Michel Foucault, à partir de 1977, sur les Pères de l'Eglise, dans la perspective de la rédaction des *Aveux de la chair* (qui devait constituer le second volume de l'*Histoire de la sexualité*), d'un pôle de l'aveu et d'un pôle de la foi. Ainsi, pour saisir l'originalité de cette démarche, le projet foucauldien du cours de 1980 doit désormais être restitué dans le champ général de l'histoire de la sexualité. Pour cette raison, la question de l'articulation de l'aveu et de la chair, passe par le moment Tertullien qui constitue un tournant décisif dans la pensée chrétienne.

2° *La chair et l'aveu comme nouvelle hypothèse interprétative*

La nouvelle hypothèse interprétative dans ce cours de 1980 se fait remarquer dans le fait que Michel Foucault passe de l'étude de la question du pastorat abordée dans les cours de 1978 et de 1979 à celle des pratiques chrétiennes de direction spirituelle et de l'examen de conscience. « Le passage en question se trouve au début de la leçon du 19 mars, consacrée à la pratique de la direction et de l'examen de conscience dans les premiers siècles du christianisme. Il correspond, presque mot pour mot, dans *Les aveux de la chair*, au texte quatrième chapitre de la première partie, « L'art des arts »¹⁷⁸. » Un tel passage manifeste une véritable discontinuité avec les cours antérieurs en même temps qu'il marque un recentrage sur les techniques et les pratiques chrétiennes –direction et examen de soi –institutionnalisées, mais pratiquées au sein des écoles philosophiques antiques.

Le second déplacement épistémologique opéré par le philosophe français par rapport au programme initial de *La volonté du savoir* est celui qui est relatif à l'étude de la sexualité. Si en 1970 il posait encore le problème de la mise en discours en termes d'interdit, en 1976, cette approche s'est trouvée si pas récusée, à tout le moins reléguée en seconde zone, au grand dam d'une nouvelle hypothèse interprétative fondée sur la mise en évidence des mécanismes

¹⁷⁷Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 99.

¹⁷⁸ Michel SENELLART, « Pastorat, direction, aveu. Limites d'un paradigme », in Philippe BÜTTGEN, Philippe CHEVALLIER, Augustin COLOMBO et Arianna SFORZINI, *Foucault, les pères et le sexe. Autour des aveux de la chair*, Paris, Editions de la Sorbonne, (Coll. « La philosophie à l'œuvre »), 2021, p. 129.

d'incitation au discours et de production de l'aveu : « nous avons vu, écrit Michel Senellart, [...] comment Foucault, après avoir conçu le plan d'une *Histoire de la sexualité* en six volumes, avait finalement réorienté son projet dans une autre direction. De ce tournant était issue une première version des *Aveux de la chair*¹⁷⁹. »

L'enjeu pour Michel Foucault c'est de démontrer comment l'articulation circulaire entre sujet et vérité dans la pensée chrétienne engendre une herméneutique de soi, qui permettrait d'effectuer le retraçage de la généalogie du sujet occidental. En plus, le cours de 1980 est un véritable linéament épistémologique, un arrière-fond stratégique à ce que l'on appelle le « dernier Foucault », en raison du fait qu'il constitue une réorientation des recherches foucauldienne vis-à-vis de l'ensemble de son œuvre. C'est dans cette perspective que le philosophe français sera amené « à repenser ces nouvelles relations dans leur lien avec la notion élargie de « gouvernementalité » comme une « histoire des régimes de vérité » autour de laquelle vient s'articuler une généalogie de l'individu moderne comme sujet de vérité¹⁸⁰. »

Il s'agit donc, explicite Stéphane Massonnet, de penser le passage du gouvernement des corps biologiques vers un gouvernement de soi en montrant qu'à côté de la contrainte et de l'obéissance politique se met en place tout un ensemble de pratiques de véridiction qui définissent le sujet, qui l'incite à énoncer une vérité sur lui-même. Les cours de Michel Foucault au Collège de France pour l'année 1980 vont s'attacher à interpréter ces moments où la vérité produit du sujet comme une sorte de paradoxe intrinsèque au pouvoir politique : « comment se fait-il que, dans la culture occidentale chrétienne, le gouvernement des hommes demande de la part de ceux qui sont dirigés, en plus des actes d'obéissance et de soumission, des “actes de vérité” qui ont ceci de particulier que non seulement le sujet est requis de dire vrai, mais de dire vrai à propos de lui-même, de ses fautes, de ses désirs, de l'état de son âme, etc. ? »¹⁸¹.

Cette citation indique donc que le problème moral (éthique) se trouve au cœur de l'édifice épistémologique du cours de 1980. Car, lorsqu'il fait de l'aveu, ainsi que des procédures d'examen de l'âme dans le christianisme primitif, le point névralgique de ses recherches, par jeu d'opposition, avec la direction de conscience durant la période antique hellénistico-romaine, Michel Foucault souligne par-là l'originalité du christianisme en tant que régime de vérité.

¹⁷⁹ Michel SENELLART, « Situation du cours », *art. cit.*, p. 344.

¹⁸⁰ Stéphane MASSONNET, « Foucault, l'aveu & la généalogie du sujet moderne », in *Acta fabula*, vol. 15, n 10, « Écouter Foucault », Décembre 2014, URL : <http://www.fabula.org/revue/document9041.php>, page consultée le 27 mars 2020.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 3.

SECTION III

LE PROBLEME DU VRAI AU CŒUR DU COMPORTEMENT MORAL

En effet, l'objectif du philosophe français entre 1980 et 1984 était de poursuivre un seul et même but : c'est celui qui consistait « d'écrire une histoire de ce qui lie un sujet à la vérité¹⁸². » A son avis, même si on a pris coutume d'assimiler le « dernier Foucault » à l'histoire de la sexualité, mais pour ce qui est des cinq dernières années, c'est seulement dans un seul cours qu'il traite de la sexualité grecque. Dans le reste des cours, il s'interroge sur « les formes historiques qui assurent en Occident, le nouage du sujet à la vérité¹⁸³. » Ainsi, partant de l'étude de la pénitence chrétienne, en passant par celle de la *parrêsia* grecque, jusqu'à celle de la conversion platonicienne et à l'ascétique stoïcienne, une seule et même question revient de façon récurrente. C'est celle qui consiste à se demander : « selon quelles formes, quelles procédures, et avec quels effets de subjectivation, un sujet va-t-il se lier, se nouer à une vérité, quelles formes de subjectivation s'articulent sur quelles formes de vérité¹⁸⁴ ? » Ce questionnement est permanent chez le philosophe français, et c'est pour cette raison qu'il maintient l'idée selon laquelle l'étude du fou et du criminel ont constitué autrefois l'objet de sa recherche. Cette question de la vérité est un problème qui, en 1980, ne s'inscrit pas parmi d'autres, comme par exemple celui du rapport au corps, celui du rapport au plaisir, celui du rapport à autrui. Cette problématique de la vérité consiste à affirmer qu'il n'existe « pas d'exercice de soi sur soi », qui soit séparé d'une « force du vrai » sur les sujets. C'est cette « force » qui pousse le sujet à s'autotransformer, c'est ce qui le pousse précisément, à poser des actes qui vont changer la façon dont il va percevoir son mode de vie en privé ou en public. Autrement dit, c'est « sous l'action de cette force et par ces actes, leur être est reconnu illuminé, guéri, sauvé ou riche d'un savoir nouveau¹⁸⁵. »

Considéré dans la perspective éthique, le régime de vérité, ne fait nullement progresser le savoir ni encore moins renforcer un pouvoir. Voilà pourquoi le philosophe français se propose de mettre en place successivement trois notions qui se tiennent l'une l'autre. Ce sont :

¹⁸²Stéphane MASSONET, « Foucault, l'aveu & la généalogie du sujet moderne », *art. cit.*, pp. 3-4.

¹⁸³*Ibidem*.

¹⁸⁴Frédéric GROS, « Sujet moral et soi éthique chez Foucault », in *Archives de philosophie* 2006, n° 2, T. 65, p. 229.

¹⁸⁵ Philippe CHEVALLIER, « Vers l'éthique. La notion de "régime de vérité" dans le cours *Du gouvernement des vivants* », in Daniele LORENZINI, Ariane REVEL et Arianna SFORZINI (dir.), *Michel Foucault : éthique et vérité 1980-1984, op. cit.*, p. 54.

le rituel de manifestation de la vérité, l'acte de vérité et le régime de vérité. Nous nous proposons de les exposer de façon expresse¹⁸⁶.

§1. Le rituel de manifestation de la vérité

Cette expression est appliquée aux textes anciens tout au début du cours de 1980, lorsque le philosophe français parle de Sophocle et de Dion Cassius¹⁸⁷. Elle désigne tout une armature de procédés verbaux ou non, par et à travers lesquels, dans l'exercice du pouvoir, une vérité est manifestée à distance des habituelles démonstrations magico-religieuses de puissance. En fait, cette distance de grande portée fait en sorte que le rituel aléthurgique soit interprété de façon idéologique ou instrumental lorsqu'il s'agit de la vérité¹⁸⁸. Michel Foucault lui-même le précise :

Je dis "rituel de manifestation de la vérité" parce qu'il ne s'agit pas là purement et simplement de ce qu'on pourrait appeler une activité plus au moins rationnelle de connaissance. Il me semble que l'exercice du pouvoir tel qu'on peut en trouver un exemple dans l'histoire de Septime Sévère, s'accompagne d'un ensemble de procédés verbaux ou non verbaux, qui peuvent par conséquent être de l'ordre de l'information recueillie, de l'ordre de la connaissance, de l'ordre de l'engagement par tableau, fiche, notes, d'un certain nombre de renseignements, et qui peuvent aussi être des rituels, des cérémonies, des opérations diverses de magie, de mancie, de consultation des oracles, des dieux¹⁸⁹.

Dans cette citation est mise en vedette l'idée que dans le rituel de manifestation de la vérité, il est question de plusieurs et divers procédés qui prennent plusieurs formes, magico-religieuses au travers desquels on amène au grand jour quelque chose qui est soit affirmée soit posée comme vrai, soit par opposition à un faux qui a été légitimé, institutionnalisé ou posé comme vrai, ou bien encore par opposition à un faux qui a été éliminé, discuté, réfuté, mais aussi peut-être par un arrachement au caché, par dissipation de ce qui est oublié, par conjuration de l'imprévisible¹⁹⁰. De ce point de vue, « le ciel étoilé de Septime Sévère, avait fait représenter au plafond de la salle où il rendait la justice ; représentation d'un vrai "un peu luxueux, un peu

¹⁸⁶Philippe CHEVALLIER, « Vers l'éthique. La notion de "régime de vérité" dans le cours *Du gouvernement des vivants* », *art. cit.*, pp. 55-59.

¹⁸⁷Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, *op. cit.*, p. 5.

¹⁸⁸Philippe CHEVALLIER, « Vers l'éthique. La notion de "régime de vérité" dans le cours *Du gouvernement des vivants* », *art. cit.*, p. 55.

¹⁸⁹ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, *op. cit.*, pp. 7-8.

¹⁹⁰*Ibid.*, p. 8.

excessif», qui n'a aucune justification immédiate, politique ou gouvernementale. C'est une «une espèce de manifestation pure du vrai»¹⁹¹. »

Cette idée qui consiste si pas à lier le sujet à sa propre vérité, du moins à articuler gouvernementalité et vérité se trouve déjà développée dans *Sécurité, territoire, population*. Car en effet, dans la civilisation occidentale, le pouvoir politique fonctionnait et s'exerçait en ayant la vérité finalité à atteindre, mais aussi comme règle du gouvernement des hommes. « Ce pouvoir qui fonctionne à l'aune de la vérité aurait également développé des mécanismes spécifiques, qui visent plus particulièrement à obtenir du sujet qu'il se consacre à découvrir sa vérité, à identifier les ressorts de sa conscience et à révéler à un tiers cette vérité qu'il a apprise sur lui-même¹⁹² ». De cette façon, la vérité que le sujet dit sur lui-même est devenue « une figure centrale de la «gouvernementalité» occidentale, c'est-à-dire une figure de l'art de conduire les conduites des sujets dans le champ étatique¹⁹³. »

§2. La notion d'actes de vérité

Les années 1980, qui commencent par *Du gouvernement des vivants* (1980) et se clôturent avec *Le souci de soi* (1984), constituent ce que les foucauldologues et d'autres penseurs ont appelé le « dernier Foucault ». Et c'est durant cette période qu'il traite fondamentalement de la question de « régime de vérité », même si elle a cratérisée l'ensemble de ses recherches. Mais c'est précisément dans le cours de 1980 que Michel Foucault a modifié de part en part « la manière dont il avait étudié jusque-là le christianisme¹⁹⁴. » Ce changement de perspective se remarque dans le fait que dans ce cours, le philosophe français place « au cœur du comportement moral le problème du dire vrai¹⁹⁵. » « Ce problème, explicite Philippe Chevallier, n'est pas en 1980 un problème parmi d'autres, aux côtés par exemple du rapport au corps, du rapport au plaisir, du rapport à autrui, mais bien le problème fondamental : pas d'exercice de soi sur soi sans l'exercice d'une «force du vrai» sur les sujets, une «force» qui

¹⁹¹ Philippe CHEVALLIER, « Vers l'éthique. La notion de «régime de vérité» dans le cours *Du gouvernement des vivants* », *art. cit.*, p. 55.

¹⁹² Nicolas THIRION, « Gouvernementalité, subjectivité & vérité », in *Acta fabula 2014*, n° 10, Vol. 15, n°10, « Écouter Foucault », Décembre 2014, URL : <http://www.fabula.org/revue/document9049.php>, page consultée le 14 mars 2020.

¹⁹³ Michel FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 373.

¹⁹⁴ Philippe CHEVALLIER, « Vers l'éthique. La notion de «régime de vérité» dans le cours *Du gouvernement des vivants* », in Daniele LORENZINI, Ariane REVEL et Arianna SFORZINI (dir.), *Michel Foucault : éthique et vérité 1980-1984*, *op. cit.*, p. 53.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 54.

les pousse à se transformer eux-mêmes ou, plus précisément, à poser les actes qui vont modifier la manière dont leur être est perçu, en privé ou en société¹⁹⁶. »

Ce qui est remarquable est que dans un entretien avec François Ewald en 1984 dans « Le souci de la vérité », Michel Foucault affirme que ses recherches portent sur les rapports que pourrait entretenir la pensée et la vérité : « Ce que j'essaie de faire, écrit-il, c'est l'histoire des rapports que la pensée entretient avec la vérité ; l'histoire de la pensée en tant qu'elle est pensée de la vérité. Tous ceux qui disent que pour moi la vérité n'existe pas sont des esprits simplistes¹⁹⁷. » Nous pouvons en effet affirmer que c'est dans « La fonction de l'intellectuel » (1976) que le philosophe français précise les détours et les contours ainsi que les enjeux de cette notion. A son avis,

Chaque société a son régime de vérité, sa « politique générale » de la vérité : c'est-à-dire les types de discours qu'elle accueille et fait fonctionner comme vrais ; les mécanismes et les instances qui permettent de distinguer les énoncés vrais ou faux, la manière dont on sanctionne les uns et les autres ; les techniques et les procédures qui sont valorisées pour l'obtention de la vérité ; le statut de ceux qui ont la charge de dire ce qui fonctionne comme vrai¹⁹⁸.

Ce qu'il faut préciser est que selon le philosophe français, ces régimes de vérités dépendent également des conditions institutionnelles qui déterminent leur émergence ou mieux leur monstration. C'est que nous lisons dans le cours de 1980 :

En gros, si vous voulez, un régime de vérité, c'est ce qui détermine les obligations des individus quant aux procédures de manifestation du vrai [...]. Régime de vérité. On parle de régime politique [...] pour désigner en somme l'ensemble des procédés et des institutions par lesquels les individus se trouvent engagés, d'une manière plus ou moins pressante [...]. On peut parler [également] de régime pénal, par exemple, pour désigner l'ensemble, là aussi, des procédés et institutions par lesquels les individus sont engagés, déterminés, contraints à se soumettre à des lois de portée générale. Alors, dans ces conditions, pourquoi en effet ne pas parler de régime de vérité pour désigner l'ensemble des procédés et des institutions par lesquels les individus sont engagés et contraints à poser, dans certaines conditions et avec certains effets, des actes bien définis de vérité ? [...] Le problème ce serait d'étudier les régimes de vérité, c'est-à-dire les types de relation qui lient les manifestations de vérité avec leurs procédures et les sujets qui en sont les opérateurs, les témoins ou éventuellement les objets¹⁹⁹.

¹⁹⁶Philippe CHEVALLIER, « Vers l'éthique. La notion de "régime de vérité" dans le cours *Du gouvernement des vivants* », *art. cit.*, p. 54.

¹⁹⁷ Michel FOUCAULT, *Dits et écrits II*, *op. cit.*, pp. 1487-1488.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 112.

¹⁹⁹Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, *op. cit.*, p.

Le philosophe français a également, dans *Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, précisément dans la leçon du 1^{er} février 1984, établi un distinguo entre « prophétie, sagesse, enseignement, technique et *parrêsia* qui sont selon lui des “modes fondamentaux du dire-vrai”²⁰⁰ ». Il écrit :

Beaucoup plus que des personnages, la prophétie, la sagesse, l’enseignement, la technique et la *parrêsia* sont donc à considérer comme des modes fondamentaux du dire-vrai [...]. Je crois qu’il pourrait être intéressant de chercher comment ces quatre modalités, qui encore une fois ne s’identifient pas, une fois pour toutes, à des rôles et des personnages, se combinent dans les différentes cultures, sociétés ou civilisations, dans les différents modes de discursivité, dans ce qu’on pourrait appeler les différents « régimes de vérité » que l’on peut retrouver dans ces sociétés²⁰¹.

Il ressort que l’expression « régime de vérité » dans le « dernier Foucault » est la large matérialisation et/ou la manifeste mise en application du paradigme de la gouvernementalité, dont les procédures « rendent possibles et légitimes les gouvernements²⁰². » C’est dans ce sens qu’on peut affirmer que cette expression « voisine ou entre en concurrence avec d’autres formules, que ce soit “politique générale de la vérité” comme dans le texte de 1976, ou encore “jeux de vérité”, qu’on a déjà croisée. » Dans « L’éthique de soi comme pratique de la liberté » (1984), Michel Foucault précise :

J’ai [toujours] cherché à savoir comment le sujet humain entrait dans des jeux de vérité, que ce soit des jeux de vérité qui ont la forme d’une science ou qui se réfèrent à un modèle scientifique, ou des jeux de vérité comme ceux qu’on peut trouver dans des institutions ou des pratiques de contrôle [...]. Le mot ‘jeu’ peut vous induire en erreur : quand je dis ‘jeu’, je dis un ensemble de règles de production de la vérité. Ce n’est pas un jeu dans le sens d’imiter ou de faire la comédie de... ; c’est un ensemble de procédures qui conduisent à un certain résultat, qui peut être considéré, en fonction de ses principes et de ses règles de procédure, comme valable ou pas, gagnant ou perdant²⁰³.

On peut s’en apercevoir, la notion d’acte de vérité se rapporte à la part qui revient au sujet dans la manifestation de la vérité. Cette « part de vérité » peut être celle de l’agent qui peut être le prêtre ou le père de famille qui sacrifie une victime. Cette « part de vérité » peut également être celle du témoin, celui sous les yeux de qui le crime a été commis et qui rend témoignage ; ou encore du pénitent qui avoue son péché puisqu’il est lui-même l’objet de cette

²⁰⁰ Olivier GUERRIER, « Qu’est-ce qu’un “régime de vérité” », *art. cit.*, p. 17.

²⁰¹²⁰¹ Michel FOUCAULT, *Le courage de la vérité. II : Le gouvernement de soi et des autres*, *op. cit.*, p. 27.

²⁰² Olivier GUERRIER, « Qu’est-ce qu’un “régime de vérité” », *art. cit.*, p. 17.

²⁰³ Michel FOUCAULT, *Dits et écrits II*, *op. cit.*, pp. 1527.1545.

« part de vérité ». C'est dans ce sens précis que « l'aveu qui intéresse plus particulièrement Foucault, a même cette particularité d'être un acte à l'intérieur duquel le sujet est à la fois agent, témoin et objet de la manifestation de la vérité. Pour le reste, la notion recouvre une grande diversité d'actes, ceux-ci pouvant être verbaux (l'aveu) ou non verbaux (se couvrir la tête de cendre), extérieurs (jeûner) ou intérieurs (faire mémoire)²⁰⁴. »

Faisons une remarque à ce niveau de réflexion. Le cours de 1980 marque un tournant épistémologique décisif, dans la mesure où Michel Foucault prend ses distances vis-à-vis de John Rogers Searle au sujet de la véracité d'une proposition scientifique. En fait, le philosophe français reconnaît que les règles formelles de formulation des énoncés scientifiques, qui assurent la systématisme de leurs propositions, peuvent être considérées comme échappant aux rapports de force dans une société donnée. Ainsi donc à l'affirmation des années 1970 selon laquelle la vérité n'est jamais hors pouvoir, fait place au premier partage entre la normativité interne du discours scientifique et les obligations que les sujets à son égard :

Donc, précise Michel Foucault, pour que la proposition soit vraie, il faut et il suffit qu'il y ait de la logique, qu'il y ait des règles de cette logique, qu'il y ait des règles de construction, des règles de syntaxe, et que cette logique opère. C'est donc la logique, définie dans sa structure particulière, qui va assurer le fait que la proposition est vraie. Mais lorsqu'il dit « c'est vrai, donc je m'incline », ce « donc », ce n'est pas au fond parce que c'est de la logique qu'il le prononce. [...] mais c'est parce qu'il fait de la logique, c'est-à-dire parce qu'il s'est constitué lui-même, ou qu'il a été invité à se constituer comme opérateur dans un certain nombre de pratiques ou comme partenaire dans un certain type de jeu²⁰⁵.

Nous trouvons pertinent le point de vue de Philippe Chevallier qui prend ses distances vis-à-vis de cette perspective foucauldienne lorsqu'il pense qu'en ratifiant par cette remarque la méthode axiomatique et en insistant après coup sur le pronom défini dans l'expression « la science », le philosophe français « va à l'encontre d'un certain relativisme issu des travaux sur l'histoire des découvertes scientifiques des années 1950-1970 [...] : la science théorique n'est-elle pas finalement une construction sociale comme une autre, largement déterminée dans ses processus de validation par des facteurs non-scientifiques ?²⁰⁶. » Aussi peut-on reconnaître par ailleurs qu'il est arrivé au philosophe français de faire un pari risqué, lorsqu'il fait de la vérité

²⁰⁴ Michel FOUCAULT, *Dits et écrits II*, op. cit., pp. 1487-1488.

²⁰⁵ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 95.

²⁰⁶ Philippe CHEVALLIER, « Vers l'éthique. La notion de « régime de vérité » dans le cours *Du gouvernement des vivants* », art. cit., pp. 56-57.

judiciaire le centre de gravité d'un certain nombre de modèles de vérité, y compris la vérité scientifique. Signalons cependant qu'en 1980 Michel Foucault parvient à corriger cette conception, lorsqu'il déploie ses positions au sein de la logique selon laquelle la science est une construction sociale qui résulte d'une certaine « politique de la vérité ». C'est pour cela qu'il est parvenu à faire le distinguo en science entre ce que permet de dire « c'est vrai » de ce qui oblige à dire « *donc* je m'incline » ; « c'est vrai donc je suis lié ». Voici la teneur de son correctif :

Mais ce “donc” du “c'est vrai je m'incline ; c'est vrai, donc je suis lié”, ce “donc” n'est pas un “donc” logique, il ne peut reposer sur aucune évidence, il n'est d'ailleurs pas univoque. Si dans un certain nombre de cas, dans un certain nombre de jeu de vérité, comme justement la logique des sciences, ce “donc” va tellement de soi qu'il est comme transparent et qu'on ne se rend pas compte de sa présence, il n'en reste pas moins qu'avec un petit peu de recul et quand on prend justement la science comme un phénomène historique, le “c'est vrai, donc je m'incline” devient beaucoup plus énigmatique, beaucoup plus obscur²⁰⁷.

Est mise en relief dans cette citation l'idée d'une distinction subtile entre « l'acte d'intellection » et « l'acte d'acquiescement » qui engage une réponse de la part du sujet. Lorsqu'on reconnaît en effet qu'une proposition est vraie, cette reconnaissance ne dit pas parfois ce que serait l'auto-implication du sujet. C'est pourquoi, sans déterminer en rien la vérité de la proposition, ce rapport personnel, cette auto-implication du sujet n'en serait pas moins l'effet d'un certain pouvoir, d'une contrainte extérieure qui forcerait le sujet à s'incliner. Mais « l'effet du vrai sur le sujet ne dépend-il pas du statut des personnes qui énoncent ce vrai, de leur fonction dans l'institution, des diplômes qu'ils ont acquis, de la tradition dans laquelle elles s'inscrivent ?²⁰⁸. » Exposons rapidement la spécificité chrétienne de ce qu'est un « régime de vérité ».

²⁰⁷Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., pp. 94-95.

²⁰⁸Philippe CHEVALLIER, « Vers l'éthique. La notion de “régime de vérité” dans le cours *Du gouvernement des vivants* », art. cit., p. 57.

§3. Le régime de vérité spécifique au christianisme

Lorsqu'on observe ses différentes pratiques, en l'occurrence le baptême, la pénitence et la direction de conscience, on n'aurait pas tort d'affirmer que le christianisme n'a pas mis hors-jeu des rituels de vérité. C'est dans ce sens que Michel Foucault le considère comme « régime de vérité », mieux encore, un « régime de véridiction », ayant deux axes majeurs : l'axe de la foi et l'axe de l'aveu, qui se matérialise dans la pratique de la confession. Car, « dans cette “opération de vérité” que réalise la confession, le sujet est à la fois “témoin de vérité” [...] et “objet de vérité” [...]. Avouant, le sujet pose ainsi des actes de vérité, jugés essentiels dans les pratiques chrétiennes. Ce deuxième versant correspond donc à une auto-aléthurgie²⁰⁹ ». Dans ce sens, le rapport qui s'établit « entre l'exercice du pouvoir et la “vérité réfléchie” [...] dans le christianisme primitif car, [...] c'est ce nœud qui, tout à la fois, conditionne une bonne part de l'expérience occidentale de la subjectivité et permet de comprendre l'attachement qu'aujourd'hui encore, nos sociétés semblent réserver à l'aveu dans les mécanismes de gouvernement des hommes²¹⁰. »

De ce point de vue, le régime de vérité décrit dans le registre du christianisme, est donc un ensemble cohérent et historiquement lié d'actes de vérité. En d'autres termes, le régime chrétien de vérité, est constitué de deux types d'actes de vérité, qui sont, comme nous l'avons déjà noté, à la fois distincts et inséparables puisqu'ils constituent le point névralgique du gouvernement des hommes par la vérité. Citons le texte de Michel Foucault à ce sujet puisqu'il constitue l'une des articulations majeures de cette thèse :

En général, lorsqu'à propos du christianisme, on évoque cette question du gouvernement des hommes et du régime de vérité, on pense à l'économie dogmatique du christianisme, c'est-à-dire au fait que le christianisme a introduit, en effet, par rapport au monde ancien, par rapport au monde grec, hellénistique et romain, un régime de vérité à la fois très singulier, très nouveau, très paradoxal aussi. Régime de vérité qui, bien sûr, est constitué par un corps doctrinal qui [d'une part] s'appuie sur une référence permanente à un texte et, d'autre part, se réfère à une institution elle aussi permanente, et qui se transforme et assure quelque chose d'aussi énigmatique que la tradition. Corps doctrinal, par conséquent, mais aussi actes de vérité qui sont requis chez les fidèles, actes de vérité non réfléchis ceux-là, qui sont des actes de vérité de croyances, d'actes de foi, de profession de foi²¹¹.

²⁰⁹ Nicolas THIRION, « Gouvernamentalité, subjectivité et vérité », *art. cit.*, pp. 3-4.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 3.

²¹¹ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants, op. cit.*, p. 81.

Tout en ne négligeant pas l'axe de la foi et des croyances, Michel Foucault place son curseur du côté de l'acte de vérité. De ce point de vue, « le régime de vérité décrit alors l'activité par laquelle le sujet doit s'établir lui-même dans un rapport approprié à une certaine vérité. Cette posture d'établissement de soi désigne autre chose qu'un simple statut, si l'on désigne par statut une marque extérieure apposée par une institution sur certains individus afin de leur garantir, dans des conditions limitées, un certain nombre de prérogatives²¹². » Dans le registre chrétien, la manifestation de la vérité peut nécessiter qu'un tiers soit présent : soit un maître, soit un professeur ou même, dans certains cas, des textes de référence qui vont faire la description et l'authentification du processus de véridiction. Toutefois, ce rapport au tiers ne saurait produire des effets escomptés sans que le sujet ne prenne l'engagement de s'autotransformer.

Un tel rapport à soi n'est pas le fruit d'un partage social, il n'est pas applicable par décret, mais s'établit dans une durée. [...]. [C'est pourquoi] cette notion de "régime de vérité" est particulièrement féconde pour éviter les analyses sociologiques trop simples qui se limitent à une stricte dichotomie science/société. Il y aurait, d'un côté, une vérité interne au discours savant [dont la sociologie s'occuperait] et, de l'autre, des interactions avec la société, l'économie ou la politique qui interviendraient en amont et en aval de cette vérité [dans ses motivations ou ses usages, objet de la sociologie]²¹³.

Une précision importe. Le caractère volontaire d'un acte de vérité est ainsi la condition nécessaire et suffisante pour qu'il soit moralement qualifié. Car l'entière liberté du sujet est la condition majeure pour que tout un ensemble de techniques de direction puissent fonctionner. Autrement dit, la notion de régime de vérité ne saurait se réduire à servir de prolégomènes à une éthique que le philosophe français développera dans les cours ultérieurs. Elle est cependant opératoire lorsqu'il s'agit d'étudier le comportement moral qui sera si pas oublié, à tout le moins relégué à la seconde zone dans les cours postérieurs. De cette façon, nous pouvons formuler trois propositions vis-à-vis du cours de 1980, en vue de dresser les balises pour les enjeux éthiques, anthropologiques, et politiques qui constituent les points nodaux des objectifs de notre thèse²¹⁴ :

1°- il n'y a pas de vie morale sans confrontation à la question de la vérité (l'éthique n'est pas un simple pli du soi) ;

²¹²Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit, p. 82.

²¹³Philippe CHEVALLIER, « Vers l'éthique. La notion de "régime de vérité" dans le cours *Du gouvernement des vivants* », art. cit., pp. 58-59.

²¹⁴*Ibid.*, p. 65.

2°- il n'y a de rapport à la vérité qu'à l'intérieur d'une forme historique et collective qui s'appelle « régime de vérité » (l'éthique n'existe pas à l'air libre, ne naît pas *ex nihilo*) ;

3°- un régime de vérité a une forme propre d'imposition ou d'adhésion qui ne se confond ni avec une force simplement politique ni avec une force propre au sujet (l'éthique requiert une force extérieure).

CONCLUSION

Nous avons dans ce premier chapitre traité de la notion de régimes de vérité, son origine, ses mutations et sa spécificité chrétienne. C'est à partir de cette notion fondamentale que Michel Foucault a élaboré son projet épistémologique, qui consiste à tracer l'histoire du pouvoir de la vérité, en s'attardant au rapport que celle-ci entretient avec les divers actes de subjectivation, en l'occurrence la connaissance de soi, l'exercice de soi, la transformation de soi, etc. C'est ainsi que dès l'ouverture du cours de 1980, il souligne que le propos qu'il déploie au sein du segment d'un gigantesque programme n'est que celui d'explicitier l'histoire politique de la vérité : « l'objet du cours, le fil conducteur au moyen duquel il exhamera quelques-unes des racines de l'obéissance occidentale, c'est bien sûr l'acte d'aveu. Mais, plus exactement, on dira que c'est l'émergence et le développement progressif des “actes de vérité réflexifs” – dont l'aveu représente la forme actuelle – qui constitue le véritable fil rouge des leçons du cours de 1980²¹⁵. » *Du gouvernement des vivants* a donc l'ambition de retracer les fondements historiques de l'obéissance sujet occidental, laquelle doit être comprise comme l'obéissance constitutive du sujet au pouvoir. Des tels fondements se retrouvent dans les liens qui se nouent, ainsi que nous l'avions déjà noté, entre l'obéissance et l'aveu chez les premiers chrétiens. D'où l'idée que « le mouvement par lequel le sujet recherche et révèle ce qu'il est constitué en lui-même, constitue l'un des principaux ressorts de son obéissance²¹⁶. » Pris sous cet angle, le cours de 1980 apparaît comme un lieu qui permet d'indiquer que les attaches historiques qui relient l'exercice du pouvoir et les manifestations de vérité sont largement antérieures à l'apparition de l'État moderne²¹⁷. Ce sont donc ces actes de vérité réflexifs en régime chrétien qui commencent par le baptême qui feront l'objet du chapitre qui suit.

²¹⁵ Jean-Michel LANDRY, « Généalogie politique de la psychologie. Une lecture du cours de Michel Foucault *Du gouvernement des vivants* (Collège de France, 1980) », in *Raison politique* 2007, n°25, pp. 33-34.

²¹⁶ Didier ÉRIBON, *Michel Foucault*, Paris, Flammarion, 1991, p. 347.

²¹⁷ Michel FOUCAULT, « “Omnes et singulatim” ; vers une critique de la raison politique », in *Œuvres, Tome II*, Paris, Gallimard/Quarto, 2015, pp. 1734-1736.

Chapitre II

LE BAPTEME ET LE CATECHUMENAT PRIMITIF : ENTRE MANIFESTATION DE LA VERITE ET REMISSION DES FAUTES

INTRODUCTION

Comment l'obligation individuelle de manifester sa vérité et la rémission des fautes ont-elles été articulées dans le christianisme en général et dans la pratique du baptême en particulier ? En effet, le baptême est l'une des pratiques canoniques et rituelles dans le christianisme qui porte à la fois sur la manifestation individuelle de la vérité inséparablement de la rémission des fautes. Pour mettre en exergue sa portée philosophico-politique en rapport avec la question du gouvernement des hommes, le philosophe français vérifie ce qu'il en était à partir des textes de la patristique, qui s'abreuvent eux-mêmes du Nouveau Testament, dont la *Didachè* est la forme la plus originale. Il s'engage à retracer la longue généalogie « où s'élabore la subjectivité de l'homme occidental²¹⁸ » ; il en esquisse une histoire des principaux repères du couplage « dire-vrai sur soi-même », dont la fonction est la rémission des fautes, inséparablement du « se faire passer soi-même de l'inconnu au connu²¹⁹. » Dans cette optique, le sujet revêt le statut d'objet à connaître en soi-même, c'est-à-dire « objet de connaissance au moment où on se donne par sa verbalisation les moyens de faire le péché n'existe plus qu'en tout cas il soit effacé, qu'il soit pardonnable²²⁰. » C'est dans ce sens que Michel Foucault décrit « une subjectivité essentiellement *avouante*, comme en témoigneront au XIX^{ème} siècle l'aveu médical ou judiciaire²²¹. » En tant que tel, son intérêt « pour le christianisme s'inscrit dans une généalogie des formes occidentales de gouvernement de soi et des autres dont il constituerait la matrice²²². »

Ce chapitre a pour objectif de mettre en relief le lien qu'établit Michel Foucault entre l'aveu chrétien avec d'autres procédures plus anciennes comme le baptême et la pénitence.

²¹⁸ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 220.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 221.

²²⁰ *Ibidem*.

²²¹ Philippe CHEVALLIER, « Michel Foucault et le “soi” chrétien », in *Astérior* 2013, n° 11, p. 22.

²²² Philippe CHEVALLIER, « Le christianisme est-il un pouvoir comme un autre ? Spécificité du religieux chez Michel Foucault », in *Théorème* [En ligne], Philosophie, mis en ligne le 11 juin 2016, consulté le 15 janvier 2020. URL : <http://journals.openedition.org/theoremes/769>.

C'est à partir de ce lien qu'il s'appuie sur la pensée de Tertullien pour développer son argumentaire. Mais pourquoi Michel Foucault fait-il recours à Tertullien ? Puisque Tertullien met l'accent sur le temps de préparation du sacrement du baptême, temps de préparation impliquant la transformation (*metanoia*) ; c'est un temps de crainte ; un temps durant lequel le chrétien devrait vivre dans la continence, en renonçant à sa chair. Sa renonciation à la chair est la technique la plus superbe et la plus adaptée qui lui permet d'atteindre l'âme. Car la seule grâce reçue lors du baptême ne saurait suffire pour remettre définitivement de la concupiscence sexuelle. Puisque le Père Carthaginois place-t-il la sexualité au tréfonds de l'âme, il propose ainsi l'ascèse sexuelle dans le processus du catéchumène. Bref, si on peut admettre que l'aveu n'émerge pas avec Tertullien, on peut cependant affirmer que la crainte de Dieu est pour lui un outil d'une importance majeure pour cette discipline²²³.

Ce chapitre se structure autour de trois principales sections. La première expose l'originalité de la pensée tertullienne, en relevant les enjeux du baptême dans la *Didachè* et chez les pères de l'Eglise. Ceci permet d'établir le lien entre purification et vérité d'une part et, de comprendre le principe d'interversion entre purification et vérité dans la préparation au baptême, d'autre part. La deuxième section examine la doctrine du péché originel dans son lien avec la pénitence. L'enjeu est de vérifier comment cette dernière mène à la *metanoia*. La dernière section décrit l'institution du catéchuménat et les procédures de vérité qui lui sont rattachées, la visée étant d'explicitier la nouvelle organisation de la vie chrétienne. Une conclusion fait la récapitulation des idées majeures qui structurent le chapitre.

²²³ Michel SENELLART, « Le cours *Du gouvernement des vivants* dans la perspective de l'*Histoire de la sexualité* », in Daniele LORENZINI, Ariane REVEL et Arianna SFORZINI (dir.), *Michel Foucault : éthique et vérité 1980-1984, op. cit.*, pp. 32-43.

SECTION I

TERTULLIEN ET LA SIGNIFICATION DU BAPTEME AU II^{EME} SIECLE : SON ORIGINALITE

À travers les textes antiques et chrétiens, Michel Foucault se donnait pour tâche de suivre l'évolution des notions et des concepts ayant façonné la subjectivité occidentale. La lecture des textes chrétiens participe à l'entreprise d' "archéologie" du sujet moderne qui marque le troisième et dernier temps de son œuvre²²⁴.

Cette section de construit autour de trois paragraphes : le premier expose le sens qu'a le baptême dans la *Didachè* et chez les pères de l'Eglise, en mettant en même temps en exergue le rapport entre vérité et purification. Le deuxième expose la révolution tertullienne qui établit le lien entre purification de l'âme accès à la vérité. Le troisième enfin dit un mot sur la purification au baptême comprise comme interversion du rapport entre vérité et purification.

§1. Le baptême dans la *Didachè* et chez les pères apostoliques : rapports entre vérité et purification

Avant d'analyser le paradigme tertullien et d'en comprendre ses méandres, il nous paraît utile d'exposer ce que signifie le baptême dans la *Didachè*²²⁵ et chez les pères apostoliques. En s'intéressant à la *Didachè* qui s'abreuve de la doctrine néotestamentaire dans l'explication de la ritualisation du baptême, Michel Foucault établit un lien étroit entre purification et les actes de vérité : ceux-ci portent sur l'enseignement que reçoit le catéchumène avant le baptême, enseignement qui porte sur les « deux voies » : la voie de la vie et celle de la mort. A cet enseignement s'ajoute un certain nombre de grands interdits relatifs à l'homicide, à l'adultère, au vol, et d'autres de prescriptions morales de la vie quotidienne. Sont enfin pris en compte, les obligations fondamentales à l'égard de Dieu. Ce « tout ce qui précède » le baptême a pour but

²²⁴ Camille de VILLENEUVE, « Michel Foucault et le christianisme », in *Etude* 2017, n°11, p. 59.

²²⁵ La *Didachè* est appelée autrement « *La Doctrine des apôtres* » est un manuel catéchétique, liturgique et disciplinaire, une compilation de divers documents recueillis dans les communautés chrétiennes, dont les textes, retrouvés en 1875, a été publié pour la première fois en 1883, remonte à l'Eglise des Ier et IIème siècles. » Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants, op. cit.*, note n° 8.

d'établir un lien entre le postulant (catéchumène) et la vérité. Cette vérité qui lui est enseignée est un vecteur de purification qui s'acquiert aussi bien par le jeûne que par la foi²²⁶.

Par ailleurs, aussi bien dans la *Didachè* que chez saint Justin, le baptême a une fonction de « purification » : celle-ci s'acquiert par le *jeûne* et la *foi*. S'agissant du *jeûne*, il convient de noter que dans la tradition antique, le jeûne avait une fonction de purification, auxquels étaient soumis aussi bien le postulant que le maître, ainsi que d'autres acteurs de préparation comme les témoins, les garants, les participants et les coacteurs dans la procédure du baptême. Ainsi faut-il préciser que c'est par l'eau que le baptême chrétien purifie de la souillure et des péchés antérieurs du postulant. Cela rend compte de l'obligation pour le sujet de manifester la vérité, obligation qui est précédé par l'enseignement préalable et par les rituels de purification²²⁷.

Les pères apostoliques quant à eux mettent en avant plan la *foi* comme élément qui établit le lien entre acte de vérité et purification. Dans l'*Apologie* de saint Justin²²⁸ en effet, le baptême est défini du point de vue rituel, en étant compris au plan de sa signification. Les prescriptions sont à cet effet claires pour les catéchumènes. Selon la doctrine justinienne, ceux qui reçoivent le baptême sont ceux qui ont la foi et qui croient à la véracité de la doctrine enseignée par les Apôtres. On constate une certaine continuité doctrinale substantielle avec celle de la *Didachè* qui exigeait un enseignement préalable avant le baptême. Cet enseignement dont le catéchumène était le bénéficiaire est à la fois un acte d'apprentissage mais également un acte de foi : « il faut non seulement qu'il [le catéchumène] ait appris des choses, mais également qu'il croie qu'elles sont vraies²²⁹. »

S'agissant du baptême proprement dit, l'*Apologie* justinienne lui donne trois significations et trois effets bien déterminés. D'abord que par le baptême, le baptisé devient fils de Dieu et membre à part entière à la communauté ecclésiale. En cela, il marque le baptisé du sceau ; il met en lui-même une marque. Ensuite, le baptême marque pour le postulant une seconde naissance. Cette naissance implique en elle-même deux générations dont l'une est nécessaire et l'autre possible : le premier lui arrive par nécessité parce qu'il n'en est pas le maître, c'est-à-dire par les rapports sexuels des parents, par leurs semences humides. C'est par cette première naissance que l'homme est soumis à l'aveuglement par nécessité et, la vie qui en

²²⁶*Ibid.*, pp. 101-102.

²²⁷FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., pp. 102.

²²⁸ L'*Apologie* de saint Justin date d'environ 150, dont le titre latin est *Apologia prima pro christianis*, I, 61, PG 6, Col. 419-422, se traduit par *Première Apologie pour les chrétiens*, est un texte postérieur aux écrits des Pères apostoliques.

²²⁹ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 102.

découle est celle caractérisée par les mauvaises inclinations et les mauvaises habitudes. Le baptême constitue pour cela une seconde naissance qui fait passer le postulant de l'ignorance au savoir (connaissance) : il fait de lui un « enfant du choix », un « enfant du savoir ». Michel Foucault pense que cette conception chrétienne du baptême est similaire à celle que l'on trouve dans la philosophie stoïcienne. Il en explicite les ressemblances lorsqu'il écrit :

Par cette seconde naissance, nous sommes mis en quelque sorte dans la position qui était définie autrefois pour le sage stoïcien ou en tout cas pour actes vertueux selon la philosophie stoïcienne, c'est-à-dire déterminés par le choix conscient et volontaire des individus à partir du moment où ils ont pris connaissance entière, ou en tout cas connaissance suffisante, de l'ordre du monde en général. C'est donc une se[conde naissance qui se caractérise par le fait] qu'elle nous met sur la bonne voie, qu'elle nous met au départ d'une nouvelle vie qui, elle, ne sera pas impure, ne sera pas vouée aux mauvaises inclinations. Mais cette seconde vie se caractérise aussi par le fait qu'il y a choix et savoir, c'est-à-dire un certain type de connaissance²³⁰.

Une troisième signification est enfin que, placé toujours dans le registre du choix et du savoir, le baptême illumine le baptisé ; il le place dans la lumière : le baptême devient ainsi une « illumination ». Celle-ci est à la fois rapport de connaissance totale et immédiate avec Dieu : « ressemblance avec Lui, reconnaissance de soi-même à travers cette lumière qui l'éclaire sur Dieu. [En d'autres termes] le baptisé est celui qui est illuminé dans sa pensée, et sont illuminés dans leurs pensées ceux qui ont été purifiés par le baptême, ceux qui ont été plutôt renouvelés dans le baptême, et après un long cycle d'éducation qui leur appris quelle était la vérité et après l'acte de foi par lequel ils ont affirmé que ces choses étaient vraies²³¹. »

Dans la *Didachè* comme chez les pères apostoliques et apologistes, il ressort que le baptême est un processus, un cycle dont le point de départ est l'enseignement, qui se matérialise par l'acte de foi ; il se déploie par le choix et la connaissance ; il se galvanise dans l'illumination. Ceci revient à considérer le processus baptismal comme un « cycle de vérité » et que c'est à travers cet acte rituel par lequel le salut des individus doit être assuré qu'il y a, d'autre part, purification et rémission des péchés antérieurs. Il s'agit brièvement dans le baptême d'un « chemin de vérité », dont les différentes étapes sont spécifiées les unes des autres : celles qui commencent par l'enseignement et se terminent par l'illumination, en passant impérativement par la foi, le choix et le savoir. Le baptême devient de ce point de vue le « sceau

²³⁰ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 103.

²³¹ *Ibid.*, p. 104.

de la vérité »²³². Cependant, avec Tertullien s'opère un tournant de grande envergure dans cette conception du baptême et dans la portée même des rapports entre purification et vérité. Les analyses qui suivent tentent d'en expliciter les contours.

§2. La révolution tertullienne : relation entre purification de l'âme et l'accès à la vérité

Tertullien (vers 160-225) opère une sorte de révolution copernicienne par rapport aux Pères apostoliques et apologétiques quant à la compréhension du baptême, surtout lorsqu'il invente la doctrine du péché originel. Cette doctrine est, selon certains commentateurs les plus autorisés de ces deux derniers siècles, non seulement un des enseignements essentiels du christianisme, mais le noyau incontournable de celui-ci qui, sans cela, perdrait sa cohérence et son intégrité²³³. L'élaboration théologico-pastorale de Tertullien à propos de cette doctrine est originale et porte sur trois thèmes dont certains existaient chez saint Justin : c'est un emboîtement dialectique de thèmes du sceau, de la renaissance et de l'illumination.

En fait, cette élaboration tertullienne implique l'idée qu'au seuil III^{ème} siècle, le jeu des rapports entre « purification » et « vérité » sera d'aval en amont repensé et réorganisé. Cette réorganisation qui rend compte dans l'histoire de la subjectivité en Occident, procède en fait de la vaste refonte des procédures baptismales amorcées dont la paternité est attribuée à Tertullien. Ce qui intéresse Michel Foucault dans cette révolution tertullienne, c'est le fait qu'il y voit apparaître les premières racines du processus par lequel l'homme occidental parviendra à se reconnaître et s'éprouver comme objet de connaissance²³⁴, à l'aune de la doctrine du péché originel. Ce passage de *Du gouvernement des vivants* en explicite les contours :

Je crois que l'élaboration de de ces trois thèmes, chez Tertullien [...] se fait essentiellement, – en se plaçant simplement du point de vue du baptême –, autour de la conception du péché originel, puisque c'est Tertullien qui a eu cette pensée merveilleuse d'inventer le péché originel [lequel] avant lui n'existait pas. Tertullien est celui qui a substitué, à cette idée qui était claire dans la *Didachè* mais qu'on trouve également chez le pseudo-Barnabé, [...] l'idée qu'aucun homme ne naît sans crime [...]. Tout homme est par droit de naissance un pécheur²³⁵.

²³² *Ibidem*.

²³³ Martin HENRY, « Le péché originel : un héritage défectueux », in *Etudes théologiques et Religieuses* 2008, n° 1, p. 15.

²³⁴ Jean-Michel LANDRY, « Généalogie politique de la psychologie. Une lecture du cours de Michel Foucault *Du gouvernement des vivants* (collège de France, 1980) », in *Raisons Politiques* 2007, n°25, Vol. 1, pp. 35-36.

²³⁵ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., pp. 104-105.

Cette citation permet d'indiquer la direction que prend la mutation qu'apporte Tertullien par rapport au baptême, avec sa doctrine du péché originel. Et, c'est à l'intérieur de cette doctrine que le philosophe français distingue trois ordres qui se trouvent détaillés dans le processus de la préparation au baptême, complétée par la pénitence après le baptême. Mais avant d'en arriver, disons un mot sur l'idée que Tertullien se fait de la « souillure originelle »²³⁶.

Selon Michel Foucault, la morale occidentale a autrefois été caractérisée non seulement par la matrice de deux voies, et celle de la chute, mais aussi par celle de la souillure. Ces trois matrices gommant toute tentative qui voudrait penser cette morale sous le seul prisme de deux voies : la bonne et la mauvaise. C'est pourquoi, elle (la morale occidentale) ne saurait se comprendre seule à l'aune d'un état de chute antérieure, la tâche de l'individu et de l'humanité étant de remonter de l'état peccamineux à l'état de pureté perdu et oublié. Quant à la morale conçue à partir de la souillure, elle consiste à reconnaître en la faute, une tache (tare). Ainsi, le problème du comportement moral consiste à savoir comment effacer cette souillure. En d'autres termes, les deux voies, la chute, la souillure sont les trois modèles de la morale et les trois seules grandes possibilités à partir desquelles s'est définie et développée la morale comme art de conduire les individus : soit en leur fixant la bonne voie, soit leur dire de la manière dont ils doivent partir de l'état la chute à l'état de béatitude originelle, ou bien leur dire de la façon dont il faut effacer la tache et la souillure.

La force [...] du christianisme et une des raisons pour lesquelles il a été ce qu'il a été et eu l'emprise qu'on lui connaît, écrit Michel Foucault, c'est qu'il est arrivé, et en particulier grâce à des œuvres comme celle de Tertullien, à combiner les trois modèles, le vieux modèle de deux voies que vous trouvez dans la *Didachè*, le modèle de la chute, qui se trouve, bien sûr, dans la Bible, et le modèle de la souillure qui a été, je crois, très singulièrement élaboré par Tertullien²³⁷.

L'une des idées qui ressort de cette citation est celle qui consiste d'affirmer que le christianisme comme morale a fonctionné en faisant une combinatoire qui prend appui sur ces trois matrices. Et de l'avis du philosophe français, aussi bien le marxisme, le maoïsme (Mao Tsé-toung) que le stalinisme ont fonctionné soit en empruntant le modèle de deux voies soit les trois matrices comme art pour bien conduire les individus. Examinons maintenant le processus de préparation au baptême selon Tertullien.

²³⁶ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants, op. cit.*, pp. 105-106.

²³⁷ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants, op. cit.*, p. 105.

Tertullien explique que dans le processus de préparation et de l'acte du baptême, il s'établit fondamentalement le lien « entre purification de l'âme et l'accès à la vérité²³⁸. » C'est ce moment précis qui permet à Michel Foucault d'esquisser les linéaments d'une histoire de la vérité qui n'est pas faite selon une posture des relations objectives ou des structures d'intentionnalité. L'originalité et la spécificité de cette histoire de la vérité réside dans la prise en compte des actes de subjectivité, non seulement comme « rapport de connaissance de soi, mais comme exercice de soi sur soi, élaboration de soi sur soi, transformation de soi par soi²³⁹. » En d'autres termes, c'est dans cette histoire de la vérité, ainsi que nous l'avions noté précédemment, que s'établissent les liens entre la vérité et la spiritualité, ou mieux entre acte de vérité et ascèse, c'est-à-dire des rapports qui s'instaurent entre « acte de vérité et expérience au sens plein et fort du terme ». L'expérience devient ainsi ce qui « qualifie le sujet, l'illumine sur soi et sur le monde et, en même temps, le transforme²⁴⁰. »

Une précision importe. Il existe en effet une nette différence dans la manière dont Tertullien établit la relation entre la purification de l'âme et l'accès à la vérité diffère et celle qu'ont fait ses prédécesseurs, les pères apostoliques et apologistes au II^{ème} siècle. La particularité tertullienne consiste d'affirmer que c'est autour du II^{ème} et du III^{ème} siècle qu'on assiste à des changements en rapport avec la doctrine du baptême, changements qui mettent en exergue sa particularité en rapport avec cette doctrine. Il y en a deux. En ce qui concerne le premier changement, il signale qu'aussi bien dans la préparation que dans l'acte même du baptême, l'âme est placée dans un processus qui la constitue, à la fois comme « sujet de savoir » mais également comme « objet de connaissance ». Le second changement porte sur « la relation entre purification de l'âme et l'accès à la vérité²⁴¹ ». En effet, chez lui comme chez ses contemporains, la purification ne prend pas la forme de l'enseignement, elle a la forme de l'épreuve : « donc, précise Michel Foucault, le rapport entre vérité et purification comme constitution d'un rapport de connaissance où l'âme est objet et, deuxièmement, constitution, structuration, d'un rapport non tellement d'enseignement, mais d'épreuve²⁴². »

Ceci étant, examinons la question de la préparation au baptême selon Tertullien.

²³⁸ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, *op. cit.*, p. 105.

²³⁹ *Ibid.*, p. 110.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 112.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 113.

²⁴² *Ibid.*, p. 112.

§3. La préparation au baptême : interversion du rapport entre vérité et purification

Si les pères apostoliques et apologistes ont défini le temps de préparation au baptême comme un moment d'enseignement, cela traduit l'idée qu'on voulait faire du postulant-catéchumène un sujet de connaissance : on lui enseigne des vérités qui portent sur la doctrine et les règles de la vie chrétienne et, au fil des enseignements, il parviendra à la croyance (la foi) qui doit se manifester dans l'acte de vérité appelée « la profession de foi ». D'après eux, la profession de foi est le terminal *ad quem* du baptême. Pour cette raison, ils définissent le baptême comme le rite qui consiste à invoquer l'Esprit saint qui, « descendant dans l'âme, lui apporte une lumière, une illumination qui lui donne, enfin un accès à la vérité, laquelle n'est pas simplement un contenu de connaissance, une série de dogmes à croire ou d'objets à connaître, [mais] est même temps, pour celui qui connaît, sa propre vie devenue maintenant vie éternelle comme est éternelle la vérité qu'il connaît²⁴³. » Il s'agit là des effets produits par baptême dans la vie du baptisé selon les pères apostoliques et apologistes. Par le baptême en effet, une vie de lumière, une vie sans tache, une vie sans la mort, c'est-à-dire la vie éternelle²⁴⁴.

Une autre idée est celle qui consiste à affirmer que la préparation au baptême est un long cheminement d'initiation dans lequel le postulant-catéchumène est qualifié et/ou considéré comme sujet de connaissance, de façon graduelle et, enfin de compte, devient la vérité lui-même. Tel est – aussi bien l'enjeu que le privilège – de l'enseignement qu'on trouve chez les pères apostoliques et apologistes²⁴⁵.

Or, dans le *De paenitentia* au chapitre 6, il s'observe un déplacement d'accent et de perspective lorsqu'il s'agit du baptême lui-même. Tertullien soutient cette idée majeure selon laquelle : « nous sommes plongés dans l'eau du baptême pour être purifiés, mais nous sommes

²⁴³ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, *op. cit.*, p. 113.

²⁴⁴ Dans le *De Baptismo* Tertullien, voici ce qui est écrit au sujet des effets du baptême : « Heureux sacrement que celui de notre baptême ! quel effet ne produit-il pas ? il efface la tache de nos péchés passés, il nous rend enfants de Dieu, et nous ouvre l'entrée à la vie éternelle. Un traité sur cette matière ne sera pas sans doute inutile, soit pour instruire nos catéchumènes, soit pour convaincre ces fidèles indolents qui, se contentant simplement de croire, sans se mettre en peine de considérer ce que l'Écriture et la tradition nous enseignent, négligent par cette ignorance affectée d'apprendre les fondements sur quoi la foi qu'ils professent est appuyée. » TERTULLIEN, *Du baptême*, traduit par E.-A. de Genoude 1852, proposé par Roger Pearse, 2005, p. 239.

²⁴⁵ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, *op. cit.*, p. 113. Le texte de Tertullien à ce sujet est lui-même évocateur : « Ceux qui aspirent au baptême doivent s'y préparer par des prières fréquentes, par des jeûnes, par des genuflexions, par des veilles, et par la confession de tous leurs péchés passés, afin de représenter aussi le baptême de Jean : « Et confessant leurs péchés, est-il dit, ils étaient baptisés. » Pour nous, félicitons-nous de n'avoir pas à confesser publiquement, comme eux, nos fautes et nos désordres. Par la mortification de la chair et de l'esprit, nous satisfaisons pour nos iniquités passées, en même temps que nous nous prémunissons contre les tentations à venir. « Veillez et priez, dit-il, pour que vous n'entriez point en tentation. » TERTULLIEN, *Du baptême*, traduit par E.-A. de Genoude 1852, proposé par Roger Pearse, 2005, p. 239.

plongés dans l'eau du baptême parce que nous sommes purifiés²⁴⁶. » Par cette formule, Tertullien met en avant-plan la notion de l'équilibre théorique et pratique du baptême : sa signification, ses effets. Ce qui fait ressortir un changement qui porte sur la notion même de purification selon trois axes²⁴⁷ : d'abord, un déplacement chronologique manifeste. Car, la purification va passer de l'acte du baptême à des procédures et, à tout le temps de préparation antérieure au baptême. Ensuite, la charge de la purification se déplace elle aussi. Il s'agit de faire du rite baptismal le facteur de la purification, en faisant de Dieu celui qui, dans le rite, assure la purification. Comme c'est l'homme qui est appelé à se présenter devant Dieu déjà purifié par l'acte du baptême, il devient – par voie de conséquence – l'opérateur de sa purification. Enfin, la préparation au baptême devient en définitive un jeu oscillant entre le pur et l'impur, c'est-à-dire un jeu moral. Il s'agit là d'un déplacement de la vérité morale, qui est une interversion de l'ordre entre vérité et purification chez Tertullien. Michel Foucault explique ces déplacements en termes de comparaison et de différenciation :

Dans le système précédent, c'était bien l'initiation à la vérité, c'était bien la constitution progressive du sujet de connaissance qui assureraient la purification. Mais voilà que, maintenant, on demande que la purification soit faite avant même le moment où doit se produire l'illumination dans le baptême. Par conséquent, interversion du rapport entre vérité et purification. C'est la purification, me semble-t-il, qui doit mener à la vérité²⁴⁸.

Le point de vue tertullien selon lequel on arrive au baptême déjà purifié était une réponse qu'il a donnée aux objections qui ont été faites par les gnostiques. Pour ceux-ci, l'âme n'a pas besoin d'être purifiée parce qu'elle est déjà pure d'une part et, d'autre part, en utilisant l'eau comme substance matérielle impure pour purifier l'âme qui est une substance pure, relève d'un scandale. D'où, selon eux, l'affirmation que le baptême se révèle inefficace²⁴⁹.

A cette objection Tertullien répond en déclinant toutes les valeurs spirituelles de l'eau que l'on trouve dans les Ecritures depuis la création du monde. Selon lui, l'eau est le lieu sur quoi repose l'Esprit de Dieu ; elle est comme le siège de Dieu, car Dieu a créé en mélangeant la terre et de l'eau. Par ailleurs, pendant le Déluge, c'est l'eau qui a purifié la surface de la terre de tous les pécheurs ; l'eau a été l'aliment spirituel du peuple d'Israël dans leur marche au désert ; c'est enfin l'eau qui a été le principe de guérison dans la fontaine Bethesda. De cette

²⁴⁶ TERTULLIEN cité par Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 113.

²⁴⁷ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., pp. 113-114.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 114.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 115.

façon, conclut Tertullien, « l'eau n'a pas cessé d'être, à travers toute l'Écriture, la forme même à travers laquelle Dieu a rapport avec le monde, avec la matière, avec la créature²⁵⁰. »

Il convient de noter par ailleurs qu'aussi bien dans sa matérialité que dans son rite, le baptême déploie ses harmoniques dans une longue série de rapports d'une part entre Dieu et l'homme et, d'autre part, entre Dieu et ses créatures. C'est pour cette raison que Tertullien a pu écrire dans son *De baptismo* les phrases dont la teneur est suivante : « Heureux sacrement que celui de l'eau chrétienne qui, lavant les souillures de nos ténèbres passées, nous enfante à la liberté de nos vies éternelles²⁵¹. » Cependant, lorsqu'il s'interroge sur certaines attitudes qui ne sont pas commodes du point de vue moral et théologique des postulants-catéchumènes au baptême en fonction de leur croyance, il apporte un changement de ton et de perspective. Deux perspectives essentielles sont à relever à ce sujet :

La première est celle qui consiste à s'interroger sur le fait que comme le baptême doit, de toute façon, purifier les postulants-catéchumènes de toutes les fautes qu'ils ont commises, pourquoi iraient-ils se repentir de toutes ces fautes, pourquoi devraient-ils s'en désoler, en éprouver du remords, pourquoi même devraient-ils s'en corriger, puisque précisément, lorsqu'ils viendront au baptême, l'efficacité du rite leur assurera la purification totale, entière et définitive ? C'est ce qui explique, selon Tertullien, que certains postulants-catéchumènes se préparent au baptême de façon superficielle, en commettant en même temps des péchés liés à l'orgueil, puisqu'ils peuvent demander à Dieu de leur pardonner les fautes dont ils se sont d'eux-mêmes repentis. C'est bien ce genre de postulants-catéchumènes qui se précipitent à recevoir le baptême, sans une préparation sérieuse et suffisante.

La seconde perspective est l'inverse de la première. Elle souligne l'idée que puisque le baptême vient libérer l'homme de toutes les fautes, il ne faudra plus retomber ; et une fois baptisé, les péchés commis jadis seront définitivement interdits au baptisé. De ce fait, il conviendrait de retarder le baptême le plus possible, et le recevoir après²⁵².

Ces deux perspectives posent en réalité le problème du statut du pur et de l'impur. Autrement dit, c'est la mise en débat de la question de l'élu, du parfait ainsi que celle des enjeux qui en découleront. Ainsi, pour que le christianisme parvienne à accepter et à intégrer dans sa

²⁵⁰ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 116.

²⁵¹ TERTULLIEN, *De baptismo/Traité du baptême*, traduction française de R. François Refoulé & M. Drouzy, Paris, Cerf, 2002, p. 239.

²⁵² Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 117.

théologie sacramentaire le baptême précoce d'un côté et, de l'autre côté une pénitence précoce et renouvelée, il lui a fallu, selon le philosophe français, qu'il fasse abandon de l'idée de la perfection qui était liée à la pureté. Sous sa plume nous lisons :

Il faut que celui qui est pur ne soit pas tout à fait pur. Il faut que celui qui a été purifié reste un peu impur, car s'il a effectivement acquis le statut de la pureté totale, s'il est effectivement devenu parfait, s'il est réellement élu et s'il a conscience de soi comme être élu, du coup il aura un autre statut à l'intérieur du monde, à l'intérieur de la matière, à l'intérieur de la création, au milieu des hommes, et il ne pourra plus faire ce qu'il a envie de faire²⁵³.

Comme nous pouvons nous en rendre compte, c'est ce « dimorphisme » qui oscille entre le pur et l'impur, entre celui qui est parfait et celui qui ne l'est pas, entre l'élu et le non-élu, qui constitue l'un des points de mire sur lesquels se fonderont les dogmes et l'organisation de la pastorale de l'Eglise catholique. Pour en comprendre la teneur et relever tous les enjeux, il convient d'examiner la doctrine du péché originel inséparablement de la conception tertullienne de la pénitence.

SECTION II

LA DOCTRINE DU PECHE ORIGINEL ET LA PENITENCE COMME *METANOIA*

L'écriture d'une « histoire de la vérité » que fait Michel Foucault se comprend, en christianisme, au travers de certaines pratiques. Mais il eut fallu bifurquer par un dogme pour rendre lisible cette doctrine du péché originel à partir de laquelle se rend compréhensibles les pratiques qui lui sont liées, la pénitence et la direction de conscience. C'est dans cette perspective que le cours de 1980 apparaît pour le philosophe français comme une occasion de montrer que les attaches historiques qui relient l'exercice du pouvoir et les manifestations de vérité sont largement antérieures à l'apparition de l'État moderne²⁵⁴. Qu'est-ce que ce dogme du péché originel ?

²⁵³Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., pp. 117-118.

²⁵⁴Jean-Michel LANDRY, « Généalogie politique de la psychologie. Une lecture du cours de Michel Foucault *Du gouvernement des vivants* (Collège de France 1980) », art. cit., p. 34.

Deux paragraphes structurent le développement de cette section. Si le premier porte sur le dogme du péché originel, le deuxième examine la discipline de la pénitence entendue comme *metanoia*.

§1. Le dogme du péché originel : le péché comme perversion de la nature humaine

C'est dans le but d'expliciter la doctrine du baptême et répondre en même temps aux hérétiques gnostiques qui enseignaient les fausses doctrines que Tertullien invente la notion du « péché originel ». Cette invention lui permet de s'ériger en faux contre deux conceptions du péché familières aussi bien au monde antique qu'au christianisme des deux premiers siècles. Il s'agit de comprendre le péché comme tache et, de le considérer comme souillure et le péché comme chute, les deux résumés en erreurs sur la conception que l'on a de Dieu d'une part et, des erreurs sur le péché lui-même d'autre part²⁵⁵. En effet, les erreurs contre Dieu s'appelle « l'offense » : il s'agit de penser que par le rite de purification Dieu est obligé de purifier le catéchumène. Et comme Dieu reste dans la « contrainte » de purifier par ce rite, le catéchumène ne devrait pas trop se préparer, étant donné que le rite de purification s'impose aussi bien à Dieu qu'aux hommes. En d'autres termes, derrière ces deux attitudes, il y a l'idée que ce rite de purification s'impose à Dieu et, de manière bien plus asservissante aux hommes eux-mêmes, étant donné que les hommes choisissent le moment du baptême, ils ne s'y préparent pas. « Mais lui, Dieu, une fois qu'on sera soumis au rite, se trouvera obligé de pardonner. On transforme ainsi par ces deux attitudes, [...], la libéralité de Dieu en esclavage²⁵⁶. »

Les autres erreurs sont relatives au péché et à sa nature, puisque l'homme est considéré comme pécheur. C'est à ce niveau que Tertullien explicite en profondeur les enjeux de la doctrine du péché originel, à partir des idées familières que l'on retrouve aussi bien dans le monde antique qu'au sein du christianisme de deux premiers siècles. Il met en relief deux idées majeures : si la première consiste à concevoir le péché comme tache et souillure ; la seconde le considère comme chute originelle. D'où l'affirmation selon laquelle comme une tache mais également comme une souillure : il est une ombre qui s'est glissée entre l'âme et la lumière, en établissant entre l'une et l'autre une obscurité qui devra être par une illumination ou par une purification, dissipée. Plus que cela, le péché originel, c'est ce qui marque l'âme de l'homme

²⁵⁵ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants, op. cit.*, p. 119.

²⁵⁶ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants, op. cit.*, p. 118.

dès sa naissance ; il est ce qui se traduit et se manifeste comme tache, souillure, ombre, oubli, ignorance : il est fondamentalement une perversion de la nature humaine²⁵⁷.

Cette idée tertullienne est inscrite dans la conception héréditaire de la faute, c'est-à-dire de la transmission de la faute originelle par la semence, puisque de l'accouchement féminin sort un autre être qui est le fruit de l'éjaculation. Est mise en relief à ce niveau l'idée de deux semences : celle de l'âme et celle du corps ; deux semences distinctes l'une de l'autre, puisque la semence du corps est matérielle, celle de l'âme même si elle est corporelle, mais le corps de l'âme n'est pas le même que celui du corps. Comme on le voit, les deux semences s'imbriquent, elles sont intimement liées l'une l'autre. Ainsi, tout ce qui souille une des semences, tout ce qui peut la tacher, souille et tache par le fait même l'autre. Autrement dit, les deux semences sont solidaires aussi bien dans leur souillure, dans leur tache que dans leur imperfection. Michel Foucault écrit à ce sujet :

Depuis la faute originelle qui a bien été au départ une tache, les semences successives qui se sont ainsi propagées à travers le genre humain tout entier ont [donc] donné à chaque être qui naît par le relais de cette semence une nature profondément pervertie. Ce n'est pas simplement la tache qui s'est communiquée, c'est la nature même qui s'est trouvée corrompue, au point que Tertullien dit que nous avons, au fond, "une autre nature"²⁵⁸.

Il ressort de ce qui précède que la purification ne saurait se réduire à un effet de la lumière qui se substituerait à l'ombre et à l'oubli de l'illumination de la connaissance. Une question cependant. Le mal est-il une autre substance et une autre nature ? Tertullien adopte une position médiane en bifurquant par une conception dualiste d'une matière absolument mauvaise qui s'oppose à une autre (conception) absolument bonne, appuyée par la conception platonicienne de la faute comme tache, comme souillure et comme oubli.

Mais sur quoi porte (le contenu) la formation des catéchumènes qui se préparent au baptême ? Il s'agit d'une formation qui porte sur ce qu'ils sont, sur les pouvoirs dont ils ne disposaient pas avant à leur naissance, puisqu'ils étaient aveugles. Il en est de même pour tout homme : lorsqu'il n'a pas encore entendu les paroles de Dieu, il est aveugle, il trébuche. La préparation au baptême devient alors cette transformation par laquelle les hommes, à force d'exercices, d'échecs, d'erreurs, de blessures vont parvenir à l'âge adulte, et faire ainsi ce qu'ils veulent, en rejoignant leur vraie nature. C'est donc à cette finalité-là que la préparation au

²⁵⁷Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 119.

²⁵⁸*Ibidem*.

baptême doit reconstituer et produire. Il s'agit là d'une métaphore vive qui est différente de celle développée par Clément d'Alexandrie, peu avant Tertullien. Michel Foucault nous en explique les contours en ces termes :

Cette métaphore est intéressante, parce qu'elle s'oppose à la métaphore qu'à la même époque Clément d'Alexandrie va développer tout au long de son œuvre, l'idée fondamentale chez lui que le chrétien, avant même qu'il ait été baptisé et avant même qu'il soit devenu chrétien, doit se considérer comme étant enfant de Dieu. Et plus il sera chrétien, plus il sera enfant ; plus il sera chrétien, plus il sera petit ; plus il sera chrétien, plus il se trouvera dépendant d'une alimentation, d'une nourriture qui lui est donnée par Dieu, qui est le Logos, mais qui est en même temps le lait – ou plutôt, le lait de l'enfant, le lait dont se nourrit l'enfant, c'est le symbole même du Logos²⁵⁹.

Ainsi que nous venons de le noter, la conception tertullienne est à l'opposé de celle développée par Clément d'Alexandrie. Car selon Tertullien, c'est puisque nous naissons pécheur que nous sommes considérés et/ou assimilés à l'enfant. Et c'est par le travail de maturation, d'exercices que nous faisons au temps de préparation au baptême que nous devenons adultes dans le Christ, adulte dans la chrétienté, adulte devant Dieu. Bien plus, Tertullien considère le péché comme chute originelle. Il développe l'idée que dans le péché, la nature humaine a été pervertie ; elle est édulcorée et, ce qui caractérise le péché, c'est que Satan s'y est introduit. Autrement dit, à partir de la chute originelle, Satan s'est domicilié dans l'âme de tous les hommes ; il a fait de ces âmes sa propre église : « chacune de nos âmes, écrit-il, est en quelque sorte une petite église à l'intérieure de laquelle Satan règne et exerce son pouvoir²⁶⁰. » Cette conception tertullienne du péché originel, apporte quelques déplacements en rapport avec la conception de la chute, de l'enseignement et de la crainte de Dieu dans le christianisme de deux premiers siècles, que nous n'hésitons pas à en cerner les contours.

Le premier axe du déplacement porte sur l'idée de *la chute*. En fait, les religions du salut, les gnostiques ou encore les néo-platoniciens la comprenaient au sens où c'est l'âme pour lequel Dieu est le siège, qui tombe à l'intérieur d'une matière. La chute consiste en ce qui que l'âme, dans sa candeur originelle, est placée dans un élément impur : le corps. Pour Tertullien cependant, aussi bien le péché que la chute ne sauraient se traduire par le fait de tomber dans un élément matériel, mais qu'au-dedans de l'âme, il y aurait un élément du mal, quelque chose qui est étrangère : le diable. C'est pourquoi, le rôle du baptême consiste de chasser de l'intérieur

²⁵⁹ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants, op. cit.*, pp. 120-121.

²⁶⁰ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants, op. cit.*, p. 121.

de l'âme cet élément hostile, étranger, extérieur et autre qu'est Satan. Il vient par ses effets déposséder Satan de ce qui constitue son empire et son église²⁶¹.

Le deuxième axe du déplacement porte sur *l'enseignement*. En fait, la conception dominante au II^{ème} siècle, fut celle qui faisait prévaloir l'idée que l'initiation par l'enseignement approchait le catéchumène progressivement vers la vérité et vers son illumination. Mais avec Tertullien, le point de vue qui est soutenu est celui d'affirmer que plus on est chrétien, de plus en plus on est tenté et sollicité par le diable. De la sorte, le temps du baptême est un temps du danger, un temps périlleux. Autrement dit, Tertullien préconise dans la conception qu'il se fait de la préparation au baptême deux choses : d'une part, la « libéralité de Dieu », c'est-à-dire que par le rite du baptême qui assure la purification de l'âme, Dieu doit être libre et, d'autre part il doit être généreux, en pardonnant : car par l'incarnation du Sauveur et son sacrifice, il permet aux hommes d'obtenir leur pardon. Liberté et générosité qui s'expriment par le pardon de Dieu et, du côté de l'homme, c'est par la crainte²⁶².

La *crainte* est enfin le troisième axe du déplacement et de l'originalité tertullienne. En fait, une fois baptisé, le chrétien ne doit pas vivre sans la crainte : il devra se savoir toujours exposé, se sentir toujours en danger. Il s'agit là d'une inquiétude pérenne. Ainsi, le thème du « pur », du « parfait », du « sage », cher à l'Antiquité gréco-romaine est éludé ; il devient absent durant les deux premiers siècles et demi du christianisme. Mais cette absence n'est pas définitive dans la mesure où l'ensemble de l'histoire chrétienne, même en Occident est caractérisée d'aval en amont par la résurgence et/ou le retour à ce thème. Michel Foucault l'explique en ces termes :

Ce congé qui, à vrai dire, n'est pas définitif, parce que toute l'histoire du christianisme, même du christianisme occidental, est perpétuellement traversée par le retour, la récurrence de ce thème [...] de cette nostalgie d'un état de cette sagesse auquel on pourrait accéder à partir d'une purification particulièrement intense, d'une ascèse particulièrement réussie, ou, tout simplement, par le fait d'une élection et d'un choix de Dieu. Tout le débat avec la gnose, le débat avec le manichéisme, avec les cathares au Moyen Âge, le débat du quiétisme au XVII^{ème}, le débat, également, tout au long du christianisme, avec toute une forme de mystique, ne sera pas autre chose que la récurrence ou la réappropriation sous ces autres formes du débat entre inquiétude et pureté²⁶³.

²⁶¹Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants, op. cit.*, pp. 121-122.

²⁶²*Ibid.*, p. 122.

²⁶³ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants, op. cit.*, p. 123.

Cette idée d'inquiétude est l'un des éléments caractéristiques de l'économie du christianisme. En effet, c'est avec de la crainte et de l'inquiétude que le catéchumène doit dans sa préparation, accéder à la vérité. Il est question pour le catéchumène d'attester que la vérité est vraie, c'est-à-dire que ce qu'on lui enseigne relève de la vérité dont la révélation a été faite dans les Ecritures : c'est tout l'enjeu de la parole de la foi. Même alors, selon Tertullien, l'inquiétude demeure toujours dans la relation de soi à soi, dans la relation de l'âme à elle-même, dans la mesure où il n'y a pas la certitude qu'on est sauvé à l'avance. L'incertitude constitue donc la seconde idée. « Incertitude fondamentale et nécessaire, écrit Michel Foucault, inquiétude fondatrice même du sentiment de la foi et de l'acte de foi en ce qui concerne soi-même. Si l'on veut avoir la foi, il faut n'être jamais sûr de ce qu'on est soi-même²⁶⁴. »

Bref, aussi bien dans le *De paenitentia* que dans le *De baptismo* de Tertullien, durant le temps de la préparation au baptême, le catéchumène est invité à « pleurer ses fautes », avant d'être pardonné. C'est ce qui inaugure la discipline de la pénitence.

§2. La discipline de la pénitence comme *metanoia*

Michel Foucault fait l'analytique –historiographique – des procédures de l'aveu dans le christianisme des premiers siècles. L'une de ses explications est que le christianisme a articulé l'idée selon laquelle l'ensemble de la vie de l'individu doit être une vie de pénitence et d'ascèse, « c'est-à-dire une vie caractérisée par la rupture avec soi-même²⁶⁵. » Cette explication donne déjà la tonalité selon laquelle la pénitence, dont la traduction latine est *metanoia*, est l'un des éléments essentiels du christianisme. *Metanoia* c'est donc un changement de l'âme. Il s'agit, autrement dit, d'un mouvement par lequel l'âme se retourne sur elle-même ; un mouvement par lequel l'âme se détourne de regarder les ombres, le monde, la matière qu'elle a l'habitude de regarder. Michel Foucault renchérit lorsqu'il écrit :

La *metanoia* c'est aussi – [du] fait même qu'elle se détourne de ces ombres, de cette matière, de ce monde d'ici-bas – le mouvement, par lequel l'âme se tourne au contraire vers la lumière, vers le vrai, ce vrai qui l'illumine, qui est (sic) la fois la récompense de ce mouvement tournant de l'âme sur elle-même et le moteur de ce mouvement, puisque c'est parce qu'elle est attirée par le vrai dans la mesure où elle est attirée par le vrai, que l'âme peut ainsi se diriger vers la lumière, une lumière

²⁶⁴Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 124.

²⁶⁵Guillaume BRIE, « Michel Foucault, le christianisme primitif et 'l'autobiographie forcée' dans les pratiques de soins pénalement ordonnés aujourd'hui », in Jean-François BERT (dir.), *Michel Foucault et les religions*, Paris, Editions Le Manuscrit, (Coll. « Religions, Histoire, Culture »), 2015, p. 214.

qui lui donne le spectacle de ce qui lui était caché jusqu'ici et lui permet en même temps de se connaître elle-même entièrement, puisqu'elle va être maintenant traversée de lumière²⁶⁶.

De cette citation, l'idée qui peut être soulignée est celle qui affirme que la *metanoia* est cette illumination qui permet à l'âme du chrétien de voir ce qui est invisible, un mouvement qui conduit également à la purification de l'âme, qui l'arrache de la souillure et de la tache. Cette idée se retrouve aussi bien dans les textes hellénistiques que dans la doctrine chrétienne du II^{ème} siècle.

Cependant, dans le chapitre X du *De paenitentia*, la *metanoia* revêt une autre signification, une signification différente²⁶⁷. Car, Tertullien se penche sur les points les plus controversés de son époque au sujet du baptême, notamment de la signification que revêt le baptême de Jean-Baptiste, administré avant Jésus. Quel en était, se demande-t-on le pouvoir ? Car, si le baptême faisait des chrétiens et était salvifique, à qui servirait celui du Christ ? A contrario si le baptême de Jean Baptiste n'amenait pas au salut, n'est-il pas un pseudo baptême ? Et pourquoi le Christ l'a-t-il reçu ? C'est à ces objections auxquelles Tertullien répond sur la base de la doctrine. A l'en croire, il existe deux baptêmes dans l'histoire du salut : le baptême pour la pénitence qui est un baptême proprement humain, puisque l'Esprit ne descend pas sur le catéchumène, le Baptiste étant lui-même humain. En administrant le baptême, il n'y avait ni illumination par l'Esprit saint ni rémission des péchés par Dieu.

Il y avait pénitence, c'est-à-dire rien de plus que le regret par les hommes de leurs propres péchés, leur repentir, leur détachement à l'égard de ces anciens péchés, la résolution de ne plus recommencer. Ce baptême de la pénitence, il avait son sens avant le Christ, pendant tout le temps où justement le Sauveur n'était pas venu. Il était, en quelque sorte, une pierre d'attente, et c'est lorsque le Sauveur est venu, que ce travail de la pénitence antérieur au salut lui-même, a pu trouver sa récompense dans la rémission effective des péchés qui n'a pu être faite qu'avec le Christ²⁶⁸.

Pour répondre à la deuxième objection, Tertullien précise que lorsque le Christ reçoit le baptême du Baptiste, ce n'est pas pour faire pénitence mais c'est pour valoriser la pénitence qui est une étape indispensable pour recevoir le baptême dans l'Esprit. Il s'effectue donc, à partir de ces deux baptêmes, un passage d'un baptême préalable de la pénitence en un baptême de rémission et de salut par la descente de l'Esprit saint. « Donc, explicite-t-il, le baptême de Jean

²⁶⁶ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants, op. cit.*, p. 125.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 126.

²⁶⁸ *Ibidem.*

prouve que notre baptême doit se dérouler, au fond, en deux temps : un temps préalable de pénitence, qui n'est pas la *metanoia* proprement dite, qui n'est pas exactement le retournement illuminant de l'âme sur elle-même vers la lumière, qui est le temps de préparation. Et puis, le baptême proprement dit, qui va être une illumination²⁶⁹. » Michel Foucault fait remarquer qu'il y a dans ces explications de Tertullien, une diffraction du concept *metanoia*. En fait, avec Tertullien, il se dissocie de deux moments : un moment désignant l'exercice de la pénitence et un autre portant sur l'illumination qui en est la récompense.

Il s'opère comme une démarcation entre le temps de l'ascèse et celui de l'illumination. Autrement dit, l'exercice du sujet sur lui-même devient l'avant-garde du mouvement par lequel il (le sujet) devient sujet de connaissance avec l'illumination qui l'ouvre aux vérités éternelles. « Donc, la *paenitentia* est une espèce de dissociation à partir de l'unité de mouvement de la *metanoia*²⁷⁰. » Bien plus, vis-à-vis de la discipline pénitentielle, Tertullien maintient la prescription selon laquelle il ne convenait pas d'administrer de façon hâtive le baptême à n'importe quel catéchumène. C'est en fait le pédobaptême qui, en d'autres termes, est proscrit. Cela voudrait dire que les enfants et les petits enfants ne peuvent pas recevoir le baptême : celui-ci n'est réservé qu'aux adultes. Cette prescription rentre dans le registre de ce que l'on appelle les « précautions négatives du baptême ». Autrement dit, on ne saurait administrer le baptême aux personnes qui ne sont pas encore mariés, étant donné que les assauts de l'incontinence pourraient triompher de leur vertu : « quand ils sont mariés, alors là, on est plus sûr de leur continence, et il est donc plus fiable de donner le baptême aux gens mariés. Voilà pour les précautions négatives²⁷¹. »

Cependant, Tertullien donne des indications positives, dont les plus remarquables portent sur l'idée de l'invitation pour le pécheur de pleurer ses fautes avant et pendant que le baptême approche. En invoquant Dieu, il doit jeûner, s'agenouiller et veiller. Ces exercices ont la purification pour finalité. Il convient également de noter que ces pratiques conduisent à la rémission des fautes ; elles octroient à l'individu l'habileté de se battre contre le mal, étant donné que le temps du baptême, est un moment durant lequel Satan redouble ses assauts. C'est ainsi que pour Tertullien, la préparation au baptême est une perpétuelle ascèse, une gymnastique au sens fort et strict du terme : gymnastique corporelle, physique, spirituelle ; gymnastique à la fois du corps et de l'âme dans la lutte contre le mal. « D'où cette idée que si le temps de

²⁶⁹Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p., 127.

²⁷⁰*Ibidem*.

²⁷¹*Ibidem*.

préparation au baptême doit bien être une [...] discipline de la pénitence, en retour, la vie du chrétien tout entière doit être aussi une pénitence²⁷². » Ainsi, nous pouvons affirmer dans cette perspective que la pénitence devient une affaire de la vie entière chez un individu. C'est ce que l'on retrouve dans le chapitre VI^{ème} du *De paenitentia*. En d'autres termes, ne pas accomplir sa pénitence est pour un chrétien insensé et injuste. En conséquence, il ne saurait acquérir la rémission de ses fautes. Dans ce sens, que le baptême devient comme une récompense qui s'obtient au prix de la pénitence. Michel Foucault explicite cette position de Tertullien en ces termes :

Quand il parle de prix comme d'une monnaie que l'on donne pour avoir le baptême, il veut dire ceci : le vendeur, quand on achète quelque chose, commence par examiner l'argent qui lui est compté, afin de reconnaître si les pièces de monnaie n'ont pas été rognées, si elles portent l'effigie légitime, si elles ne sont pas altérées. De même, le Seigneur éprouve lui aussi la pénitence comme on éprouve une pièce de monnaie, afin de "nous accorder la récompense qui n'est rien moins que la vie éternelle". C'est ce que, dans le texte, Tertullien appelle *paenitentia probatio*, l'épreuve de la pénitence ou encore la vérité de la pénitence²⁷³.

Une précision importe. Selon Tertullien, la pénitence qui se rapporte à la préparation au baptême n'octroie pas le rachat définitif de Dieu. Car elle est, à vraie dire, la monstration à la surface, la mise à jour de la sincérité du pénitent postulant, la vérité profonde de son âme. Elle est donc pénitence qui mène à la probation. Et en tant telle, comporte deux fonctions de la *metanoia*, c'est-à-dire deux étages de la pénitence : d'une part préparer le postulant et, d'autre part l'acheminer vers la manifestation de la vérité, la vérité de son âme. C'est la vérité pour l'âme qui sera donnée avec le baptême et la profession de foi : parce que l'Esprit saint descend dans l'âme ; tant il est vrai que la foi, selon Tertullien, commence par la pénitence : « c'est-à-dire qu'il [lie] le problème de la vérité de l'âme, de la vérité de la pénitence [et] de la vérité de l'exercice de soi sur soi qui doit être à chaque instant le garant et la caution du cheminement vers la vérité²⁷⁴. »

Notons au passage que des textes de Tertullien que nous avons lus se dégagent une démarcation entre l'ascèse et l'illumination, de même que l'aveu se sépare de la foi. Il y a également différenciation entre la structure d'enseignement et celle de la pédagogie, en tant que structure qui faisait de l'âme du postulant et/ou du chrétien, le topique, l'objet, le co-auteur, le

²⁷²Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 128.

²⁷³*Ibid.*, p. 129.

²⁷⁴*Ibid.*, p. 130.

co-acteur de la procédure dont la finalité consiste à faire de l'âme sujet de la connaissance²⁷⁵. Cependant, dans la structure d'épreuve, l'âme est appelée à devenir protagoniste d'une procédure au terme de laquelle elle est objet de connaissance. Au demeurant, aussi bien chez les pères apostoliques que chez les pères apologistes, la préparation au baptême se ressemblait à une sorte d'initiation dominée par l'enseignement et, c'est ce progrès par rapport à l'enseignement qui en constituait l'épreuve. Mais Michel Foucault met en relief la spécificité tertullienne en ces termes :

C'était cela la structure pédagogique fondamentale dans la pensée chrétienne concernant le baptême pendant tout le II^{ème} siècle, c'est ce que l'on trouve encore chez Clément d'Alexandrie. Telle qu'elle apparaît chez Tertullien – contemporain par ailleurs de Clément d'Alexandrie, mais qui marque, je crois le point de décrochage –, au contraire, la préparation au baptême se présente comme un entrecroisement entre une structure d'acquisition de la vérité par l'âme et une structure de manifestation de l'âme en sa vérité. On a là le germe de cette dissociation ou, en tout cas, de cette bipolarité qui me paraît être une caractéristique du régime de vérité du christianisme²⁷⁶.

Se met ici en évidence les germes d'une bipolarité caractéristique du régime de vérité en christianisme, c'est-à-dire deux pôles qui s'écartèlent, qui se disjoignent, qui se dissocient : le pôle de la foi et celui de l'aveu. « Cette dissociation du pôle de la foi et du pôle de l'aveu, précise Michel Foucault, cette dissociation de l'orient de la foi et de l'occident de l'aveu, vient scander, marquer, et, à vrai dire, donner sa signification profonde à l'idée d'une préparation au baptême qui est relativement autonome ou, en tout cas, spécifique par rapport à l'illumination promise dans le baptême²⁷⁷. » Examinons maintenant comment, à partir du catéchuménat, Michel Foucault parvient, à partir de la pensée tertullienne, à dégager des actes les actes de vérité.

²⁷⁵Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., pp. 130-131.

²⁷⁶*Ibid.*, p. 131.

²⁷⁷*Ibidem.*

SECTION III

L'INSTITUTION DU CATECHUMENAT ET LES PROCEDURES DE VERITE

Cette section comprend deux paragraphes : le premier expose les pratiques catéchuménales dans l'histoire des régimes de vérité ; le deuxième paragraphe porte sur le catéchuménat entendu comme nouvelle organisation de la vie du chrétien.

§1. Les pratiques catéchuménales dans l'histoire des régimes de vérité

L'institution du catéchuménat dans la préparation au baptême durant le II^{ème} et le III^{ème} siècles chez Tertullien se rapporte à diverses procédures d'accès à la vérité. Selon Michel Foucault, l'institutionnalisation du catéchuménat est liée au temps de préparation qui était devenu très long : « (il peut durer trois ans), durant lequel la catéchèse et l'enseignement des vérités et des règles sont associés à un ensemble de prescriptions morales, d'obligations rituelles et des pratiques, et de devoirs. C'est une période durant laquelle les chrétiens vivent dans une logique contraire de *renonciation à soi*, plaçant leur vie sous le signe de l'abnégation, du salut, de l'abandon à l'Autre divin²⁷⁸. »

En effet, la leçon du 20 février qui est une suite logique de celle du 16 février du cours de 1980, reprend l'idée et les commentaires du chapitre VI^{ème} du *De paenitentia* qui affirme qu'on arrive au baptême déjà purifié. C'est à l'aune de cette idée que Michel Foucault s'emploie à décliner en expliquant certaines distinctions proposées par Tertullien²⁷⁹ : en premier lieu, la distinction entre le travail exercé par l'âme sur elle-même et l'opération de la rémission de péchés faite par Dieu. Ceci consiste à dire que ce n'est pas la rémission du péché qui purifie l'individu. En deuxième lieu, la distinction établie entre la catéchèse à la fois comme initiation et comme enseignement des vérités de la foi, et de règles essentielles de la vie chrétienne, et la discipline pénitentielle dont la visée est l'affranchissement du mal, la résistance contre les assauts de Satan, la lutte perpétuelle même après le baptême. En troisième lieu, la distinction entre l'accès de l'âme à la vérité qui mène au salut et la nécessité pour cet accès lui-même d'un processus qui, différent de ce cheminement, l'appuie et le croise en même temps. Il s'agit ici de la manifestation de l'âme par elle-même. Car pour être bien initiée, l'âme devrait s'éprouver

²⁷⁸ Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. Tome 4 : Les aveux de la chair*, Paris, Gallimard, 2018, p. 66.

²⁷⁹ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., pp. 140-141.

elle-même, en outre pour aller à la vérité : il convient qu'elle montre « sa » vérité. Ces deux processus se tiennent l'un l'autre ; ils se distinguent mais ne sont nullement séparés. Cependant, cet enclenchement est l'un des points névralgiques de l'histoire du christianisme et celle de la subjectivité occidentale.

On voit chez Tertullien, [...] précise Michel Foucault, se diffracter quelque chose qui avait été [conçu] d'une façon solidaire, unitaire, globale dans la pensée chrétienne des deux premiers siècles et, d'une façon générale, dans tout un courant de la pensée hellénistique, disons, en gros, le courant platonisant. Cette chose qui se dissocie avec Tertullien, dans cette idée d'une distinction entre l'initiation à la vérité et la probation de la vérité de l'âme, ce quelque chose qui se dissocie, c'est bien entendu cette notion de, ou cette expérience ou cette forme de *metanoia*, de la conversion dont je vous parlais la dernière fois en terminant²⁸⁰.

Le christianisme des premiers siècles a apporté une inflexion du concept *metanoia* en l'associant à d'autres comme la mémoire, la conversion, l'illumination, la découverte de la vérité de soi-même, l'accès à la vérité pour en faire une unité déconstruite par Tertullien, étant donné qu'il (Tertullien) se démarque du platonisme. C'est en cela que consiste la diffraction à dans la pensée chrétienne, dans l'Occident tout entier, laquelle constitue une histoire profondément nouvelle et, fort complexe : une histoire complexe des rapports entre subjectivité et vérité. Dans cette « nouvelle histoire » au sein de laquelle mémoire et tradition se tiennent au sein d'une institution, fondée elle-même dans les Ecritures, dont l'autorité ecclésiale en est le garant. La mémoire cesse, de ce point de vue d'être un mouvement que l'âme découvre elle-même : elle devient une question de la tradition ; elle devient l'objet et le complexe d'une armature de procédures, de techniques instituées elles aussi, par lesquelles l'âme est requise dans sa démarche vers la vérité. Les explications de Michel Foucault à ce sujet sont amples :

Entre une mémoire instituée comme tradition et une obligation de dire et de manifestée ce qu'elle est, l'âme va bien cheminer à travers une trame de pouvoirs qui est d'un tout autre type que celle que l'on pouvait apercevoir dans le thème néoplatonicien de la *metanoia*. Réorganisation de la mémoire et, par conséquent, réorganisation du rapport à la vérité qui va être maintenant un rapport à la vérité comme dogme et, deuxièmement, un rapport de soi à soi qui ne sera plus de l'ordre de retrouvaille de l'être au fond de soi, mais de l'obligation pour l'âme de dire ce qu'elle est. Croire au dogme, d'une part, dire ce qu'on est de l'autre, c'est bien deux pôles de la foi et de l'aveu [...] qui constituent, je crois, dans leur distance même ce qu'il y a de fondamental, en tout cas ce qu'il y a dans l'expérience chrétienne et dont le jeu va être, sans

²⁸⁰ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 140.

doute, organisateur de cette longue histoire de la subjectivité et de la vérité dans l'Occident chrétien²⁸¹.

Nous l'avons déjà noté, c'est du côté de l'aveu que le philosophe français va pencher son analyse, même si les textes patristiques lui servent de prétexte. Car, l'aveu constitue pour lui la matrice de l'histoire des sociétés occidentales dont les systèmes politico-judiciaires se construisent autour du principe « dis-moi qui tu es »²⁸². Ce principe-clé est, faut-il le rappeler en définitive, un processus par lequel l'âme découvre la vérité, et dit la vérité sur le sujet. Il s'agit de dire à l'âme : « Va à la vérité, mais n'oublie pas, en passant, de me dire qui tu es, car si tu ne me dis pas, en passant qui tu es, jamais tu n'arriveras à la vérité²⁸³. » Autrement dit, il est un processus d'autovérification du sujet, un mouvement de soi à soi. Pour cette raison, les textes de la patristique du II^{ème} et du III^{ème} siècles nourrissent les procédures contemporaines et « se présentent comme une forme plus particulièrement élaborée de ce qui est en train de se passer et dont on voit des témoignages non seulement dans les textes qui lui sont contemporains, mais aussi et surtout dans les institutions du christianisme²⁸⁴. » Mais il convient de noter que la situation change lorsque l'Eglise, considérée comme nouvelle institution naît à Rome, à partir des années 170-180. C'est donc avec elle qu'on verra l'essor du catéchuménat à la fois comme nouvelle catégorie mais également comme nouvelle organisation de la vie du chrétien et/ou du catéchumène.

§2. Le catéchuménat comme nouvelle organisation de la vie du chrétien

Le catéchuménat n'est pas institution sans fondement historique ni traditionnel, de ce qu'a été la vie chrétienne dans les premiers siècles du christianisme. Il a été question d'une réorganisation nouvelle, d'une nouvelle régulation autoritaire des pratiques de catéchèse et de préparation au baptême. Mais quelles sont les raisons qui ont présidé à l'institutionnalisation du catéchuménat à la fin du II^{ème} siècle ? Le philosophe français avance quatre raisons majeures en réponse à cette question²⁸⁵ :

En premier lieu, il y a le nombre croissant des postulants lié à l'extension du christianisme, qui s'est accompagnée du relâchement de l'intensité de la vie religieuse et de la rigueur de la vie morale. En deuxième lieu, à partir du II^{ème} siècle, il y a eu les grandes

²⁸¹ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 142.

²⁸² Michel FOUCAULT, *Mal faire dire vrai : fonction de l'aveu en justice*, op. cit., p. 47.

²⁸³ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 143.

²⁸⁴ *Ibidem*.

²⁸⁵ *Ibid.*, pp. 143-144.

persécutions, ce qui a conduit à l'abandon de la foi chrétienne par un grand nombre pas bien préparé à la vie et à la foi chrétienne. En troisième lieu, l'existence des hérésies, c'est-à-dire un débat entre christianisme et paganisme qui augure l'obligation à ceux qui sont chrétiens de discuter avec les païens au sujet des doctrines chrétiennes. Pour cette raison, ils doivent être bien formés et avoir des mœurs rigoureuses. Enfin en quatrième lieu, les luttes internes au christianisme lui-même, les luttes liées aux hérésies comme l'arianisme, le nestorianisme. Voilà qui exige que le catéchuménat soit institutionnalisé, afin de former rigoureusement les chrétiens, de telle sorte qu'ils ne se laissent séduire par les hérétiques.

Nécessité aussi, renchérit Michel Foucault, de se démarquer, dans ces hérésies qui sont, dans leur extrême majorité, d'inspiration dualiste et gnostique, de tous ces mouvements qui, justement, avaient pour caractéristique de donner un privilège fondamental à la gnose [...], faisant de l'initiation à la vérité, faisant de la conversion à la vérité, faisant de l'illumination, faisant de la réminiscence par l'âme de sa vraie nature et de sa vraie origine le point fondamentale de l'existence chrétienne²⁸⁶.

L'une des idées qui est mise en exergue dans cette citation est celle qui consiste à affirmer que l'organisation du catéchuménat, implique l'initiation à la vérité ; elle porte sur la vérité qui s'articule aussi bien à la morale qu'aux exercices de soi sur soi. C'est pour toutes ces raisons que dès la fin du II^{ème} siècle, le catéchuménat sera désormais un temps de préparation, qui est contrôlé et réglé à l'existence chrétienne. Sous d'autres claviers de langage, « dans le catéchuménat, la catéchèse et la pédagogie de la vérité sont associées à la préparation morale et à des exercices, tout au long de ce catéchuménat. Il s'agit là des procédures destinées à manifester, à authentifier, à vérifier le processus de transformation de l'âme que le baptême achèvera, et complétera finalement par la remise des fautes²⁸⁷. »

Une autre idée que nous voudrions souligner est celle qui porte sur la notion fondamentale de véridiction : le « dis-moi qui tu es ». En effet, Michel Foucault en esquisse l'histoire en mettant en exergue les procédures de vérité qui scandaient le parcours du catéchumène d'une part et, les épreuves de vérité auxquelles il était soumis, entre le moment où il postulait au baptême et le moment où, effectivement, il était baptisé, d'autre part²⁸⁸. Et c'est dans le texte d'Hippolyte appelé *Canons* ou encore la *Tradition apostolique* de la fin du II^{ème} et du début du III^{ème} siècle que Michel Foucault trouve les recettes pour décliner les

²⁸⁶Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 144.

²⁸⁷*Ibidem*.

²⁸⁸*Ibid.*, p. 145.

différentes épreuves de vérité auxquels les catéchumènes étaient soumis dans leur processus pour devenir chrétien.

La première épreuve s'appelle « interrogatoire-examen » : c'est une réunion privée entre celui qui demande à devenir catéchumène et les docteurs. Cette pratique se réalise en deux étapes : la première se concentre sur la vie antérieure du catéchumène, qui est interrogé sur sa manière de vivre et son métier, et vise à s'assurer que son mode de vie est en conformité avec les règles de la vie chrétienne. On lui demande s'il a une femme, s'il est esclave, s'il est libre. On devra par ailleurs avoir des certitudes sur le métier antérieur qui était le sien, puisqu'il y en a qui sont incompatibles avec la vie chrétienne, en l'occurrence si on est soldat, prostituée, ou professeur. La seconde épreuve est posée à l'« auditeur », catéchumène qui a déjà accepté l'initiation à la vérité et la règle de vie chrétienne depuis deux ou trois ans. Au terme de son enseignement, il se présente à une seconde « interrogation-examen ». Des questions lui sont posées ainsi qu'à son entourage pour vérifier s'il est qualifié pour le baptême. Cette interrogation a pour but de l'initier aux vérités de la foi et aux règles de la vie chrétienne, en faisant un certain nombre de choses qui caractérisent cette vie de préparation, qui est en fait une vie de purification et d'exercices dont parlait Tertullien²⁸⁹.

La seconde épreuve est consacrée à l'« exorcisme ». Celui-ci n'est pas à considérer comme est une procédure pour chasser les mauvais esprits qui occupent l'âme et le corps d'un individu, et donc pour libérer la victime. Il est ici question de le comprendre selon un sens particulier dans ce contexte. De l'avis de Michel Foucault, l'exorcisme est d'abord un rite « quasi juridique » de « dépossession ». Comme la notion du péché originel enseigne que l'âme est possédée par Satan depuis la chute d'Adam ainsi, pour cette que l'Esprit saint descende dans l'âme, il faut d'abord chasser Satan de l'âme, afin que celle-ci retrouve sa souveraineté, étant donné que l'Esprit saint et l'Esprit mauvais ne peuvent pas habiter à l'intérieure d'une même âme. Plus important, « en expulsant l'Esprit du mal, l'exorcisme opère dans l'âme le partage du pur et de l'impur : il la soumet à une procédure d'authentification comme celle à laquelle on expose un métal quand on le fait passer au feu : on chasse les éléments qui l'altèrent, on mesure son degré de pureté²⁹⁰. » L'exorcisme est donc une épreuve de vérité qui permet à l'évêque-prêtre d'examiner l'âme du postulant.

L'évêque, à ce moment-là, prononce des imprécations pour chasser Satan, et le fait que le catéchumène puisse écouter ces imprécations sans

²⁸⁹ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p., 146.

²⁹⁰ *Ibidem*.

broncher, sans bouger, sans s'agiter, prouve que l'esprit du mal n'est plus maître de son âme et que, par conséquent, il peut recevoir le baptême. Et l'évêque prononce cette phrase bien caractéristique : “*Vos nunc immunes probavimus*” – et maintenant nous avons approuvé, nous avons prouvé, nous avons montré que vous êtes purs²⁹¹.

La troisième épreuve de vérité c'est la « profession de foi », autrement appelée épiclese. Car le développement des actes de vérité dans l'institution du catéchuménat marque une inflexion du mode d'enseignement au mode d'épreuve. L'épreuve qui sert à trier parmi les postulants ceux qui seraient des vrais fidèles. A ce niveau, une obligation est faite à chacun des catéchumènes de manifester sa vérité individuelle. Et pour que l'Esprit saint descende sur eux, on leur pose les trois questions qui authentifient leur foi en la Trinité, questions dont la réponse est : « Oui je crois » et, à chaque fois, on est immergé dans l'eau. C'est avec cette profession de foi que s'achève le cycle des épreuves de vérité au cours de l'existence du catéchumène. Autrement dit, c'est la profession de foi qui est l'acte le plus essentiel, le plus constant, le plus archaïque : l'acte premier de vérité dans l'organisation de l'existence chrétienne. La profession est donc le ce par quoi on devient chrétien²⁹².

La quatrième épreuve est celle qui s'appelle la « confession des péchés ». Celle-ci n'est pas destinée à reconnaître le péché que l'individu a commis, mais à manifester son statut du pécheur. En fait, il s'agit pour « ceux qui vont accéder au baptême d'invoquer Dieu par des prières ferventes, des jeûnes, des agenouillements et des veilles. Ils s'y prépareront aussi par la confession de tous leurs péchés d'autrefois. Et ceci en souvenir du baptême de Jean (le Baptiste) dont il est dit qu'on le recevait en confessant ses péchés²⁹³. » En fait, cette pratique n'est pas un aveu détaillé et exhaustif des péchés commis dans le passé ; elle a pour but d'obliger l'individu à reconnaître son identité du pécheur et à manifester en même temps son intention de se détacher de cet état. Il s'agit en fait dans cette confession d'affirmer sa « conversion ».

Quand on rencontre le mot *paenitentia* dans les textes de cette époque, explique Michel Foucault, il faut penser qu'il s'agit de la conversion et non pas de la pénitence. Ensuite, le mot que l'on traduit en français par “aveu” [...] le mot “exomologèse”, qui veut dire tout simplement “reconnaître”. Il est certain que dans les textes, depuis Tertullien au moins, il est toujours dit que le catéchumène doit reconnaître ses péchés : *exomologesis*, mot grec que parfois les auteurs latins

²⁹¹*Ibid.*, p. 147.

²⁹²Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants, op. cit.*, p. 150.

²⁹³*Ibidem.*

reprennent tel quel, qu'ils traduisent aussi par *confessio*, mais qui ne veut pas nécessairement dire aveu²⁹⁴.

Une question mérite d'être posée à ce niveau de réflexion. Quelles sont les raisons fondamentales qui motivent Michel Foucault à insister de plus en plus sur le lien entre institution du catéchuménat et procédures de vérité à partir de l'étude des pères ? En réponse à cette question, nous retenons trois points que nous exposons de façon expresse : d'abord, parce que l'institution du catéchuménat met en œuvre et rend opératoire la notion de la « rançon ». En d'autres termes, puisque l'institutionnalisation du catéchuménat relève de l'exigence qui consiste à ne pas conduire l'âme vers la vérité sans qu'elle ait payé, pour condition, pour prix de cet accès à la vérité, la manifestation de sa propre vérité. Ensuite, c'est le principe du « dis-moi qui tu es », ou mieux « tu n'iras à la vérité que si tu as manifesté la vérité de ce que tu es²⁹⁵ », en tant qu'autovérification du sujet qui a poussé Michel Foucault à insister sur les procédures du catéchuménat comme institution. Etant donné que les de profession de foi, d'épreuve du partage dans l'exorcisme et l'interrogation-enquête sont des pratiques coextensives au christianisme, ces pratiques spécifiques constituent l'ensemble de procédures pour faire paraître la vérité de l'âme : elles sont différentes des procédures pédagogiques ou initiatiques de l'Antiquité, qui avaient pour fonction de conduire l'âme à la vérité et jusqu'à la lumière²⁹⁶. Enfin, puisque le philosophe français voulait placer un accent particulier sur la théologie de la rémission des péchés, la théologie du salut, autrement nommée la sotériologie. Autrement dit, le baptême fait renaître ; il est lié à la régénération : il assure une palingénésie ou bien une anagenèse : il fait renaître, il constitue une seconde naissance, c'est-à-dire qu'après en quelque sorte une première vie, qui était d'ailleurs la vie de la mort, commence avec le baptême une seconde vie²⁹⁷.

De ce parcours sur le catéchuménat comme institution qui conduit au baptême ressort l'idée que le baptême est un acte de transfert de l'ancienne vie à la nouvelle ; il est le passage d'une naissance à l'autre, passage de la mort à la vie. En d'autres mots, le baptême articule et établit un lien entre une vie et une autre : une première qui était une vie de mort, à une autre qui est une vraie vie. Cette dernière est la « la vie de la vie elle-même »²⁹⁸.

²⁹⁴*Ibidem.*

²⁹⁵Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, *op. cit.*, p. 150.

²⁹⁶*Ibid.*, p. 151.

²⁹⁷*Ibid.*, pp. 152-153.

²⁹⁸*Ibid.*, p. 153.

Mais à partir du III^{ème} siècle, Tertullien introduit quelques déplacements au sujet de cette théologie du baptême. En effet, peut-on se demander, si le baptême est une mort, que va être la préparation (au baptême), sinon une façon, non pas tellement de nous préparer à la mort, que de commencer à exercer sur nous-mêmes cette mort, une certaine façon de mourir volontairement à notre vie antérieure²⁹⁹ ? En réponse à cette interrogation, il nous paraît utile d'exposer quelques déplacements au sujet de cette théologie du baptême dans son lien avec l'accès du sujet à la vérité. En fait, à partir de l'étude des textes patristiques, Tertullien précise que la préparation au baptême et les exercices qui l'accompagnent ne saurait se comprendre comme une préparation à la vraie vie éternelle : il s'agit là d'une véritablement entreprise de mortification. De cette façon, les épreuves de vérité consisteraient à authentifier cette mortification qui constitue la voie qui mène à la vérité. Cette vérité vers laquelle on se dirige c'est la vie éternelle. Ce chemin de mortification est à la fois spécifique et autonome par rapport à ce qui va être l'accès à la vérité elle-même³⁰⁰. C'est là le premier déplacement.

Le deuxième déplacement d'accent dans la théologie baptismale est relatif au problème de la faute. En fait, avec la notion du péché originel, dont la transmission se fait de génération en génération, voit le jour l'idée que cette faute se manifeste « non pas tellement par le fait que l'âme est impure, tâchée, souillée », mais par le fait qu'elle est tombée sous l'emprise du démon, et que ce dernier y a construit son empire. D'où l'exigence de l'en déposséder. C'est pourquoi, la théologie de la faute, aux III^{ème} et IV^{ème}, et par conséquent la théologie du baptême, va être de plus en plus liée à cette idée d'une action du démon. On recroise là un autre processus également complexe et fondamental dans l'histoire du christianisme qui a été la prodigieuse invasion de la démonologie dans la pensée et la pratique chrétienne à partir du III^{ème} siècle.

Une autre idée à mettre en exergue est celle de la crainte. Car dans la faute, c'est Satan qui triomphe, et comme il a élu domicile dans l'âme, celle-ci essaie toujours de lui échapper. D'où l'affirmation selon laquelle plus on est chrétien, plus on est dans une position inconfortable : et c'est cette lutte sans merci contre Satan qui est dans l'âme qui constitue le chemin qui conduit vers la vérité. Autrement dit, cette lutte contre le démon « doit passer aussi par toute une série d'épreuves de vérification pour savoir si l'autre est toujours là, où en est la lutte contre cet autre et si l'on est capable de résister à de nombreux assauts de cet autre quand il reviendra en nous³⁰¹. »

²⁹⁹*Ibidem.*

³⁰⁰Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants, op. cit.*, p. 153

³⁰¹*Ibid.*, p. 154.

Le troisième déplacement est l'exigence de repenser l'effet même du baptême. Car, selon la théologie chrétienne de deux premiers siècles, il y a eu tendance à considérer que le baptême fait entrer l'individu définitivement, une fois pour toutes, dans la voie de la vie et de la vérité. Autrement dit, le baptême mène à une perfection : les individus devenaient ainsi parfaits par le fait qu'ils soient baptisés. En rapport avec cette conception courante, Michel Foucault précise que le christianisme a redressé ses perspectives selon eux axes : « d'une part la rémission des fautes passées qu'assure le baptême et, un salut qui sera donné à la fin de la vie du chrétien si et seulement s'il ne retombe pas dans le péché, d'autre part. En un mot, le baptême, avec tout ce qu'il comporte de mortification et de lutte avec l'autre, d'expulsion de l'autre, devient un modèle de la vie.³⁰² » Et le philosophe français de conclure :

Mortification et lutte contre l'ennemi, lutte contre l'ennemi, lutte l'autre, ne sont pas des épisodes transitoires qui cesseraient lorsqu'on est baptisé. Jusqu'à la fin de la vie d'ici-bas, jusqu'à la fin de cette vie qui est toujours une vie de mort, nous avons, nous aurons à nous mortifier et nous défaire des emprises et des assauts de Satan. Même baptisé, nous devons nous mortifier jusqu'à la mort. Même baptisé, nous devons lutter contre Satan jusqu'au moment de la délivrance finale. Et, bien entendu, nous avons besoin pour cela d'épreuves constantes de vérité³⁰³.

Comme nous pouvons le remarquer, avec Tertullien la question des rapports entre subjectivité et vérité a subi une réélaboration, un réaménagement ; elle a été renouvelée d'aval en amont au III^{ème} siècle : elle a cessé d'être une question sur l'identité de l'individu pour se recentrer sur le thème de la « conversion ». C'est par là que se posait le problème de savoir comment devenir tout autre, c'est-à-dire comment cesser d'être ce qu'on est ; en d'autres termes « comment en étant ce qu'on est devenir un autre ? Comment passer de ce monde à un autre ? Comment étant dans l'erreur, passer à la vérité ? » En effet, c'est derrière l'impératif de Tertullien selon laquelle « ne pas conduire l'âme jusqu'à la vérité sans qu'elle ait payé, pour prix de cet accès à la vérité, la manifestation de sa propre vérité » que l'institution catéchuménale discerne le germe du processus qui conduira le sujet à se percevoir comme objet de connaissance possible. S'il faut attendre l'avènement de la pénitence canonique pour voir le processus d'objectivation de soi faire l'objet de contraintes et d'obligations, on aperçoit néanmoins, sous les retournements opérés par Tertullien, la naissance d'une possibilité, celle de manifester une vérité sur soi. Voilà pourquoi, étudiant le cours de 1980 selon une perspective

³⁰²Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 154.

³⁰³*Ibid.*, p. 155.

politico-psychologique, Jean-Michel Landry qui rend compte de ce qu'a été la révolution tertullienne au sujet du lien entre purification et vérité dans la pratique baptismale. Sous sa plume nous lisons :

Au seuil du 3^e siècle, le jeu des rapports entre « purification » et « vérité » sera entièrement repensé. Cette réorganisation, présentée comme un événement majeur dans l'histoire de la subjectivité en Occident, procède en fait de la vaste refonte des procédures baptismales amorcée sous l'influence de Tertullien. Ce qui intéresse Foucault ici, ce qu'il voit apparaître derrière cette refonte, ce sont les toutes premières racines du processus par lequel l'homme occidental parviendra à se reconnaître et s'éprouver comme « objet de connaissance »³⁰⁴.

³⁰⁴Jean-Michel LANDRY, « Généalogie politique de la psychologie. Une lecture du cours de Michel Foucault *Du gouvernement des vivants* (Collège de France, 1980) », *art. cit.*, pp. 35-36.

CONCLUSION

Il a été question dans ce chapitre d'examiner les liens dialectiques entre le baptême, sa préparation dans le catéchuménat primitif, comprise à la fois comme rémission des fautes du postulant et manifestation de sa vérité. S'il en est ressorti que la spécificité tertullienne réside dans l'invention du péché originel, et de la pénitence comme *metanoia*, nous sommes en droit de maintenir que selon les pères de l'Eglise du II^{ème} et du III^{ème} siècles, l'organisation du catéchuménat manifeste une mise en valeur de l'épreuve, de la mortification, de la lutte permanente contre Satan. L'individu qui désire devenir chrétien doit obligatoirement pratiquer des exercices d'agenouillements : il doit pleurer ses fautes pour attester l'authenticité de sa foi et son « labeur » de transformation. C'est ainsi que lisant *La Tradition apostolique* d'Hippolyte, contemporain de Tertullien et, s'inspirant du VI^{ème} chapitre de *l'Homélie sur les Nombres* d'Origène³⁰⁵, Michel Foucault analyse en décrivant quatre pratiques qui représentent divers types d'« épreuves de vérité » dans le parcours du catéchumène. Au demeurant, comme le lien entre subjectivité et vérité a subi une réélaboration, qui a été renouvelée d'aval en amont au III^{ème} siècle, il a cessé d'être une question sur l'identité de l'individu et s'est recentré sur le thème de la « conversion ».

Ainsi donc, l'un des acquis de ce chapitre est celui qui consiste à affirmer que les rapports entre subjectivité et vérité caractérisent la tradition chrétienne ; le rapport à la mort, à l'autre vie passe par la probation, l'épreuve et la mise en jeu de la vérité de soi-même. En d'autres termes, la mortification qui conduit à la conversion établit le rapport entre subjectivité et vérité. C'est dans ce sens que le christianisme est considéré sous l'angle de régime de vérité : « non pas la vérité dogmatique, c'est-à-dire l'acte de foi, mais la vérité de soi, c'est-à-dire l'acte d'aveu³⁰⁶. » En d'autres termes, il est abordé « du côté du régime de l'aveu dont il contribue à une éthique sexuelle chrétienne³⁰⁷. » C'est pourquoi, l'accès au baptême au II^{ème} et au III^{ème} siècles renouvelle profondément le rapport du sujet à la vérité. Un tel rapport est également mis en vedette par le philosophe français lorsqu'il examine la pratique de la pénitence canonique et ecclésiale du II^{ème} et au IV^{ème} siècle.

³⁰⁵ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 148.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 90.

³⁰⁷ *Ibidem*.

Chapitre III

LA PENITENCE CANONIQUE ET L'OBLIGATION DE LA VERITE REFLEXIVE

INTRODUCTION

« Qu'en est-il du sujet lorsque, ayant noué par le baptême son rapport fondamental à la vérité, il a été déchu de ce rapport, lorsqu'il retombe individuellement dans sa faute³⁰⁸ ? » En d'autres termes, qu'est-ce qui arrive au sujet lorsqu'il « rompt avec la vérité³⁰⁹ ? » Répondre à cette question nous exige d'expliquer, à la suite du philosophe français, comment la pratique de la pénitence a été instituée d'une part et les enjeux qui en découlent d'autre part. En effet, la pratique de la pénitence constitue l'une des grandes bifurcations sur laquelle s'attarde Michel Foucault dans son analytique du rapport entre subjectivité et vérité. C'est cette pratique qui a donné naissance à la pénitence dite « canonique ». A la différence des procédures baptismales, la pénitence canonique s'adresse aux chrétiens qui, à la suite du baptême, ont souillé leur âme en commettant un péché. Ce qu'il faut expliquer, c'est que l'instauration de la pratique pénitentielle a bouleversé de nouveau l'équilibre des rapports entre subjectivité et vérité, en même temps qu'elle a marqué une franche rupture dans l'histoire de la pénitence. En effet, le catéchuménat, envisageait la pénitence uniquement comme un ingrédient nécessaire à la préparation au baptême. Et puisque ce dernier ne pouvait être réitérable, en aucun cas, la possibilité d'une seconde pénitence demeurerait de ce point de vue totalement et rigoureusement exclue.

Mais avec la mise en place de la « pénitence canonique » s'ouvre une nouvelle ère des pratiques pénitentielles. C'est ainsi qu'avant de présenter le détail des déplacements introduits par l'avènement du nouveau rituel, Michel Foucault s'engage à faire l'analytique de la conjoncture historique qui lui est sous-jacente. On apprendra que celle-ci est marquée par l'avènement des « relaps », cette classe d'individus qui ont commis l'apostasie sous le poids des persécutions ; ils ont ainsi rompu leur rapport avec la vérité. Autrement dit, c'est face au

³⁰⁸ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., pp. 165-184.

³⁰⁹ *Ibidem*.

problème posé par la multiplication des relaps que le christianisme institutionnel s'est dans la nette obligation de redéfinir le problème de la rechute³¹⁰. Dans le but d'expliciter ce qu'est l'acte de l'aveu et ses enjeux en rapport avec la pénitence canonique dans le christianisme en tant que régime de vérité, Michel Foucault s'appuie sur le texte du Pasteur d'Hermas. Selon cette perspective, la pénitence se comprend comme une obligation de la vérité réflexive qui incombe au sujet : elle se traduit aussi bien par l'*exomologèse* que par l'*exagorèse*. Ces pratiques se comprennent avec amplitude lorsqu'elles ont la seconde pénitence comme arrière-fond ; elles explicitent de la manière la plus splendide le lien entre subjectivité et vérité dans le régime chrétien. Se mettent ainsi en exergue l'intérêt anthropologique de cette pratique selon Michel Foucault à ce sujet. Philippe Chevallier en affirme toute la teneur en ces termes :

Ce qui intéresse Foucault dans la confession chrétienne est la constitution des individus en sujets de leur existence, par un examen constant de soi qui fait passer les mouvements intérieurs au crible d'observations systématiques, pour les exprimer ensuite dans la forme de l'aveu. Pourquoi doit-on, en Occident, passer par cette objectivation de soi, dans laquelle le sujet énonçant est également le sujet de l'énoncé ? Au sein du vaste domaine des "véridictions" [...], il faut préciser le rapport tout à fait original qui s'établit, dans l'aveu, entre le sujet et la vérité. Le sujet ne s'y contente pas de constater simplement une vérité qui le concerne, mais il s'engage dans cette parole de vérité et se lie à elle³¹¹.

C'est sur cette aune que le philosophe français décline et indique les déplacements introduits par l'avènement de ce nouveau rituel. Car en effet, au risque de nous répéter et nous ne le dirons jamais assez, c'est face au problème posé par la multiplication des relaps que le christianisme s'est vu contraint de redéfinir le problème de la rechute. Ainsi donc, le problème de la pénitence renvoie à un choix : déterminer sur le caractère réitérable ou mieux sur la répétabilité de l'acte qui sauve et illumine le sujet.

Ce chapitre s'articule autour de trois principales sections. Si la première fait l'historiographie de la seconde pénitence, la pénitence post-baptismale, dans sa différence avec la pénitence baptismale, avec la notion de la rechute comme son point nodal, la deuxième est consacrée à la pénitence ecclésiale dite canonique : elle en examine la portée et les enjeux qui rendent compte du lien entre subjectivité et vérité. La troisième et la dernière porte sur

³¹⁰Jean-Michel LANDRY, « Généalogie politique de la psychologie. Une lecture du cours de Michel Foucault *Du gouvernement des vivants* (Collège de France, 1980) », *art. cit.*, pp. 38-39.

³¹¹ Philippe CHEVALLIER, *Michel Foucault et le christianisme*, *op. cit.*, pp. 131-132.

l'institution monastique, considérée comme lieu où se manifeste amplement le couplage de la verbalisation de la faute et de l'autoexploration du sujet. Une conclusion reprend les idées majeures qui ont charpentées le chapitre.

SECTION I

LA NOUVELLE PENITENCE, L'HISTORIOGRAPHIE THEOLOGIQUE DU TEXTE DU PASTEUR D'HERMAS : SA PORTEE ET SES DEPASSEMENTS

Cette section se déploie autour de trois paragraphes : le premier fait l'historiographie théologique du texte du Pasteur d'Herma sur la seconde pénitence. Le deuxième parle de la seconde pénitence, de son statut ecclésial, de sa répétabilité et de son lien avec le salut. Enfin, le troisième expose la doctrine de la rechute entendue comme système de loi, de la recherche du salut dans le monde gréco-romain et du christianisme.

§1. L'historiographie du texte du *Pasteur d'Herma* sur la seconde pénitence

La pénitence canonique pratiquée entre la fin du II^{ème} et au IV^{ème} siècle figure parmi les pratiques étudiées par Michel Foucault pour vérifier comment le christianisme est un régime de l'aveu, un régime de vérité. Pour ce faire, il s'appuie sur le texte du Pasteur d'Herma qui date des années 140, dans lequel un dialogue est engagé entre lui et « l'ange de la pénitence » à la manière apocalyptique. Michel Foucault a rapporté ce dialogue dont voici l'extrait :

Le Pasteur d'Herma dit à l'ange : « J'ajouterai encore une question [...] J'ai entendu certains docteurs dire qu'il n'y a pas d'autre pénitence que celle du jour où nous descendîmes dans l'eau et où nous reçûmes le pardon de nos péchés antérieurs. » A quoi l'ange répond : « Ce que tu as entendu est exact. Il en est ainsi. Celui qui a reçu le pardon de ses péchés ne devrait, en effet, plus pécher, mais demeurer en sainteté. Mais puisqu'il te faut toutes les précisions, je t'indiquerai ceci aussi, sans [toutefois] donner prétexte de péché à ceux qui croiront ou à ceux qui se mettent maintenant à croire au Seigneur, car les uns et les autres n'ont pas à faire pénitence de leurs péchés : ils ont l'absolution de leurs péchés antérieurs. C'est donc uniquement pour ceux qui ont été appelés avant ces tout derniers jours que le Seigneur a institué une pénitence. Car le Seigneur connaît les cœurs et, sachant tout d'avance, il a connu la faiblesse des hommes et les multiples intrigues du diable, qui fera tort aux serviteurs de Dieu et exercera contre eux sa malice. Dans sa grande miséricorde, le Seigneur s'est ému pour sa créature et [il] a institué cette

pénitence, et il m'a accordé de la diriger. Mais je te le dis : si après cet appel important et solennel, quelqu'un, séduit par le diable, commet un péché, il dispose d'une seule pénitence ; mais s'il pèche coup sur coup, [...] la pénitence est inutile à un tel homme : il aura bien de la peine à jouir de la vie éternelle³¹².

C'est à partir de ce texte qui est considéré par beaucoup d'historiens patrologues et théologiens comme la matrice de l'histoire de la pénitence chrétienne, que Michel Foucault dégage quelques enseignements qui mettent en exergue le lien entre subjectivité et vérité, caractéristique du christianisme des premiers siècles. Premièrement, certains docteurs affirment que la seule pénitence qui puisse exister est la pénitence qui est relative au baptême ; il n'y en a pas d'autre. En deuxième lieu, il existe deux catégories des personnes auxquelles s'applique la pénitence : d'abord ceux qui se mettent à croire au Seigneur au présent et dans le futur qui n'ont droit qu'à une seule pénitence ; ensuite pour ceux qui sont déjà baptisés et qui, une fois qu'ils retombent, ont un autre enseignement et une autre pénitence. A ceci s'ajoute le fait que pour les baptisés, la pénitence est instaurée à cause de la faiblesse humaine et des ruses du diable. Cette pénitence est un enjeu de la miséricorde divine même si elle ne peut être qu'unique³¹³.

Ce texte du Pasteur d'Herma a connu, au XX^{ème} siècle, diverses interprétations. En fait, l'expression « certains docteurs » a été liée, selon le philosophe français, à la tradition rigoriste. Les adeptes de la tradition rigoristes soutenaient l'idée d'une seule pénitence, d'un seul baptême, le baptême constituant à lui seul l'unique possibilité de faire pénitence. Dans ce sens, on ne saurait avoir de pénitence hors du baptême : c'est la *Tauftheorie*, en tant que « théorie qui fait du baptême comme seule possibilité de pénitence³¹⁴. » Mais comme le texte du Pasteur d'Herma propose une seconde pénitence collective pour ceux qui sont baptisés à l'occasion du jubilé, la *Jubiläumstheorie*, cette fête permettait à chacun de faire pénitence, de se repentir. Cette théorie du jubilé apporte, sans nul doute, un correctif et un changement de perspective à la théorie du baptême qui préconise une pénitence unique. « Donc, conclut Michel Foucault, on aurait eu un premier temps : il n'y a de pénitence que dans le baptême, un second temps : il va y avoir une fois une pénitence collective pour tous ceux qui veulent bien se repentir, et puis enfin, en un troisième temps : une pénitence renouvelable pour tous³¹⁵. »

³¹² Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants, op. cit.*, p. 165.

³¹³ *Ibid.*, p. 166.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 167.

³¹⁵ *Ibidem.*

En 1940, Bernhard Poschmann publie un livre qui fait une critique de la théorie du baptême unique et celle du jubilé collectif³¹⁶. Il affirme que dans le christianisme primitif, il existe des éléments qui militent en faveur de la répétabilité de la pénitence, c'est-à-dire que la pénitence pouvait être « renouvelée ou, en tous cas, continuée, réactivée, après même le baptême. » Pour expliquer la portée de cette pénitence post-baptismale et mettre en relief son lien avec le salut, Michel Foucault se penche du côté de la signification, « à l'intérieur d'une conception du salut, à l'intérieur d'une illumination, au sein d'une conception du rachat qui a été obtenue par les hommes à partir de leur premier baptême », inséparablement de la « signification de la répétition de la pénitence, ou encore de la répétition même du péché³¹⁷. » Inscrivant son propos au sein de l'historiographie du christianisme des premiers siècles, le philosophe français pense que dès ses débuts, le christianisme s'était considéré comme une religion de parfaits, de purs, de gens immunisés du péché. Il cite à ce propos certains passages de l'Épître aux Hébreux (6, 4-8)³¹⁸ et ceux d'Ignace d'Antioche, écrits vers les années 100, 110³¹⁹, et ceux de l'Épître de Barnabé qui date des années 120, 130³²⁰. À partir de ces textes, il est arrivé à la conclusion selon laquelle par le baptême, l'individu rentre dans le monde de l'incorruptibilité.

C'est tout le problème, explicite-t-il [...] du rapport du sujet à la vérité, de la forme et du lien du sujet à la vérité, de la forme d'insertion du sujet dans la vérité et de la vérité du sujet dans le sujet, de l'ancrage réciproque du sujet et de la vérité qui se trouve posé par ce problème de savoir si on peut pécher après avoir reçu le baptême et si, par conséquent, on peut et il faut prévoir une pénitence post-baptismale qui recommence et reprenne cette procédure de purification, cette procédure e conversion, de *metanoia*, cette procédure de rémission de

³¹⁶ Bernhard POSCHMANN, *Paenitentia secunda. Dir kirchliche Busseimältesten Christentum bis Cyrpian und Origenes: einedogmengeschichtliche Untersuchung*, Bonn, P. Hanstein (Coll. "Theophania"), 1940. L'auteur soutient l'idée que la pénitence annoncée par le Pasteur Hermas n'est pas après le baptême, la première et la seule, accordée à titre exceptionnel aux chrétiens pécheurs, mais elle est la dernière, dont il faut profiter pour se mettre en règle avant la parousie. À l'en croire, « pas une syllabe n'indique que le pardon promis aurait été jusque-là quelque chose d'inconnue. » Bernhard POSCHMANN, *Paenitentia secunda, op. cit.*, p. 141.

³¹⁷ Bernhard POSCHMANN, *Paenitentia secunda, op. cit.*, p. 141.

³¹⁸ « Il est impossible pour ceux qui une fois ont été illuminés, qui ont goûté au don céleste, qui sont devenus participants de l'Esprit saint, qui ont savouré la belle parole de Dieu et les forces du monde à venir et qui néanmoins sont tombés, de les *rénover une seconde fois* en les amenant à la pénitence alors qu'ils crucifient pour leur compte le Fils de Dieu et le bafouent publiquement ; »

³¹⁹ « Nul, s'il professe la foi, ne pèche, nul, s'il possède la charité, ne hait. [...] Ceux qui font profession d'être du Christ se feront reconnaître à leurs œuvres. » Ignace D'ANTIOCHE, *Lettres aux Ephésiens*, XIV, 1, introduction, traduction et notes de P.-T. Camelot, pp. 147-148.

³²⁰ « C'est en recevant la rémission de nos péchés, c'est en espérant en son nom que nous sommes devenus des hommes nouveaux, que nous avons été recréés de fond en comble. [...] C'est ainsi que Dieu – après le baptême, après nous avons été recréés de fond en comble – habite réellement en nous [...]. À nous qui étions assujettis à la mort, il nous accorde le repentir et nous introduit bien dans le temps incorruptible. »

péché [...], par laquelle l'individu est assuré de son salut et retrouve le chemin de la vie éternelle, de la vérité et du salut³²¹.

Cette citation répond à la question de savoir comment on pourrait imaginer le rachat de l'individu qui retombe dans le péché après son baptême, étant donné que le lien entre subjectivité et vérité est acquis une fois pour toutes avec le baptême, considérant également qu'on ne saurait disjoindre subjectivité et vérité. En d'autres termes, Michel Foucault a toujours fait prévaloir le lien irréversible et insurmontable entre subjectivité et vérité, dans le christianisme primitif, en l'occurrence dans le texte du Pasteur d'Herma, dans ce qu'il nomme le « cycle de vérité ». Par ce cycle de vérité, il soutient l'idée que celui dont les péchés ont été pardonnés, celui qui a été illuminé, aime la vérité, d'une part. D'autre part, toutes les paroles qui sortent de sa bouche sont vraies, c'est-à-dire il croit quand il parle, parce que l'Esprit de Dieu habite en lui. Cet Esprit de Dieu, se manifeste comme un Esprit vrai, car les paroles de ceux qui croient en Dieu sont vraies. C'est de cette façon que Dieu se manifeste comme véridique, puisque c'est lui-même qui est la voix à travers les paroles de celui qui parle, qui parle après avoir aimé la vérité. Pour cela, « le sujet allant à la vérité et s'y attachant par l'amour manifeste dans ses propres paroles une vérité qui n'est pas autre chose que la manifestation en lui de la vraie présence d'un Dieu qui, lui-même, ne peut dire que la vérité, car il ne ment jamais, [il] est véridique³²². »

En définitive, il existe un rapport essentiel, un lien intime, définitif entre le sujet et la vérité, à partir du moment où le baptême a manifesté et sacralisé leurs rapports. Il s'agit là d'une relation fondamentalement nécessaire qui ne peut être ni dénouée ni défaire. C'est ce que l'on lit dans la pensée chrétienne en général et dans les textes du christianisme des premiers siècles en particulier. Le texte du Pasteur d'Herma ayant déblayé le terrain pour la validité de la pénitence post-baptismale, il nous paraît pour le moment opportun d'examiner son statut ecclésial, les enjeux de sa répétabilité, ainsi que son lien avec le salut.

³²¹ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants, op. cit.*, p. 169.

³²² *Ibid.*, p. 171.

§2. La pénitence post-baptismale : son statut ecclésial, sa répétabilité et son lien avec le salut

Cependant s'appuyant sur d'autres textes patristiques et de certaines formes rituelles, en l'occurrence le texte du Notre Père, dans la *Didachè*, où l'on retrouve les formules « Remets-nous notre dette » et encore « Délivres-nous du Mauvais », Michel Foucault parvient à démontrer que le christianisme des premiers siècles ne saurait se réduire à une religion dont les communautés sont constituées d'individus parfaits. Car, premièrement, certains rituels du premier et du début du deuxième siècle, prouvent que même les chrétiens, membres des communautés avaient la possibilité de pécher, sans sortir de l'Eglise, sans perdre leur statut de chrétien. Cette possibilité de pécher, était accompagnée de la nécessité de se confesser, c'est-à-dire de regretter ses péchés par un mouvement de *metanoia*. Cette dernière n'est pas mouvement de *metanoia* par lequel on est admis dans l'Eglise, ou mieux un processus par lequel on a accès à la vérité, « mais une *metanoia* qui est intérieure même à ce rapport à la vérité. C'est-à-dire que la *metanoia*, la conversion, continue à travailler, en quelque sorte, à l'intérieur de la relation sujet-vérité³²³. »

Par ailleurs, à la réunion des chrétiens, la *Didachè* prescrit également ceci : « Tu confesseras tes manquements et tu n'iras pas à la prière avec une conscience mauvaise³²⁴ », c'est-à-dire avec la conscience d'avoir mal fait, une conscience chargée de péchés. Ceci se repère également dans l'Epître de Barnabé, où la prescription est formulée de la façon suivante : « Ne va pas à la prière avec la conscience mauvaise. Telle est la voie de la lumière³²⁵. » Il existe dans la *Didachè*, bien plus, une autre forme rituelle qui indique que le chrétien peut pécher et qu'il pêche après même son baptême. Ce rituel démontre qu'au cours de l'assemblée hebdomadaire de prière où est célébrée l'Eucharistie, la catéchèse était donnée en ces termes : « Réunissez-vous le jour dominical du Seigneur, rompez le pain et rendez grâces après avoir d'abord confessé vos péchés afin que votre sacrifice soit pur³²⁶. » Il y a donc dans cette catéchèse l'idée d'une exigence pour les chrétiens qui, dans leurs rassemblements de prière de tous les jours, qu'il y ait un acte de confession, un acte par lequel ils se reconnaissent pécheurs.

Il convient de signaler enfin que textes contemporains à la *Didachè* mettent en exergue le thème de la pénitence : ils insistent sur le fait qu'elle doit avoir une place privilégiée dans la

³²³ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants, op. cit.*, p. 171.

³²⁴ *Didachè, La Doctrine des douze apôtres*, traduction de François Refoulé 14, 1.

³²⁵ *Lettre de Barnabé*, traduction de Sœur Suzanne-Dominique, II, III et IV.

³²⁶ *Didachè, La Doctrine des douze apôtres, op. cit.*, 14, 1.

vie du chrétien sous la forme de la détestation constante du péché, mais également sous la forme d'une supplication à Dieu pour obtenir de sa bonté le pardon des péchés. Michel Foucault évoque à ce sujet le texte de la première épître de Clément, de la fin du premier siècle, dans lequel il est écrit ceci au IX^{ème} chapitre : « Soumettons-nous à la magnifique et glorieuse volonté [du Seigneur], faisons-nous suppliant, lui demandant à genoux sa pitié et sa bonté ; et recourant à ses miséricordes, abandonnons les vaines préoccupations et la jalousie qui mène à la mort³²⁷. » Le X^{ème} chapitre de la *Didachè* démontre certaines pratiques sur la manière de se repentir lorsqu'on a commis le péché : la façon de réagir vis-à-vis de soi-même et vis-à-vis de la communauté. Ce qui laisse sous-entendre l'idée de l'exclusion ou de la suspension de certains individus par rapports à certains rituels. Aussi l'aumône apparaît-elle comme un acte par lequel on peut se racheter des péchés commis après le baptême. A ce sujet, voici ce qu'on lit dans un texte du Pasteur d'Hermas : « L'aumône est une excellente pénitence pour le péché ; le jeûne vaut mieux que la prière, mais l'aumône l'emporte sur l'un et sur l'autre³²⁸. »

De ce qui précède, il ressort que la pénitence post-baptismale se justifie, se déploie dans le triptyque suivant : les prières, le jeûne et l'aumône. Cela démontre le fait que les communautés chrétiennes ne se considéraient pas elles-mêmes comme une société dont les membres étaient purs et parfaits, c'est-à-dire des membres qui ne pouvaient plus jamais retomber dans le péché. Autrement dit, ces rituels que l'on retrouve dans les textes patristiques du christianisme primitif démontrent de la plus belle manière que le péché et la faiblesse étaient coextensifs à ces communautés et qu'en conséquence, le repentir vis-à-vis du péché et de la faiblesse caractérisait tant la vie des communautés chrétiennes que leurs membres.

Ceci implique donc, écrit Michel Foucault, que cette *metanoia* – dont on a vu, à propos du baptême, qu'elle était le mouvement par lequel l'âme était tournée vers la lumière, le mouvement par lequel l'âme accédait à la lumière, le mouvement par lequel elle entrait dans la vérité et la vérité en elle – [que] ce mouvement continue en quelque sorte à travailler l'existence du chrétien, à être présent en elle et à faire partie de cette existence³²⁹.

Il convient de noter en définitive que l'instauration de la pénitence post-baptismale fut avant tout une institution spécifique et délimitée ; elle est devenue après coup une économie, avec son rituel, et ses effets particuliers différents de ceux du baptême. En d'autres termes, il

³²⁷ *Conférences*, 7, 12, t. 1, pp. 256-257.

³²⁸ Clément DE ROME, *Homélie du II^{ème} siècle*, (*Épître aux Corinthiens*), traduction de de Sœur Suzanne-Dominique, XVI, 4.

³²⁹ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 174.

s'agit de passer d'une *metanoia* pour laquelle les chrétiens baptisés étaient soumis toute leur vie, mais qui n'était au fond que la *metanoia* même du baptême dans ses échos, ses prolongements, à une *metanoia* seconde : « ce n'est plus la prolongation de la *metanoia* baptismale. C'est le problème de la répétition de cette *metanoia*, du recommencement même de l'acte tout entier par lequel on est purifié des péchés que l'on a commis³³⁰. » Il se pose alors le problème de la rechute, du recommencement de la *metanoia*, du rachat, qui était étrangère à la culture et à la religion hébraïque et gréco-romaine.

§3. La rechute : le système de la loi et le schéma du salut dans le monde gréco-romain et le christianisme

C'est à partir du II^{ème} siècle que le christianisme a commencé à penser la question de la rechute post-baptismale. Celui-ci a un lien avec le problème de la *metanoia* et de la répétition du rachat. Cette idée de la rechute est, au risque de nous répéter, étrangère à la culture qu'à la religion hébraïque et gréco-romaine, en tant qu'elle est entrée tardivement dans le christianisme. Et c'est à l'aune de l'enracinement du christianisme dans le monde hellénistico-romaine que nous saisissons les enjeux, c'est-à-dire au prisme du système de la loi chez les Grecs et du schéma du salut chez Hébreux.

Avant le christianisme en effet, le monde gréco-romain connaissait un système et un schéma : le système de la loi et le schéma du salut³³¹. Ce qui revient à comprendre que le citoyen grec ne se laisse diriger que par la loi et la persuasion : « par le respect des lois, le respect des décisions de l'assemblée, le respect des sentences des magistrats, bref, le respect des ordres qui s'adressent à tous ou bien à quelqu'un en particulier. Il y a donc là d'un côté la "zone du respect" et de l'autre la "zone de la ruse", constituées des actions et des effets insidieux. Chez le citoyen grec donc ce rapport à la loi s'effectue par le fait de la respecter et de se laisser persuader par quelqu'un³³². »

³³⁰Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, *op. cit.*, p. 175.

³³¹*Ibidem*.

³³²Michel FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 177. Ces actions et ces effets insidieux constituent « l'ensemble des procédés par lesquels les hommes se laissent entraîner, persuader, séduire par quelqu'un d'autre. Ces sont les procédés par lesquels l'orateur par exemple convaincra son auditoire, le médecin persuadera celui qui le consulte de faire telle ou telle chose pour arriver à la vérité, à la maîtrise de soi, etc. Ce sont les procédés par lesquels le maître qui apprend quelque chose à son élève arrivera à le convaincre de l'importance d'arriver à ce résultat et des moyens qu'il faut employer pour y arriver. »

Ceci étant, notons d'abord que le système de la loi chez les Grecs et chez les Hébreux permet de distinguer le bien du mal ; il caractérise et définit ce qu'est une bonne action de celle qui est mauvaise. La loi a ainsi un double rôle : prescriptif, ce qui est bon à faire et ce qu'il faut éviter ; légale, ce qui est récusable, punissable et répréhensible. En d'autres termes, « la loi définit la forme de l'action, et elle opère ce partage sur les actions, sur la forme, les composantes, éventuellement les effets de l'actions³³³. » Cependant, la loi ne prend pas en compte la qualité de l'acteur, la qualité du sujet ; elle le considère comme élément modificateur de l'action. En d'autres mots, la même action ne saurait être comprise comme bonne ou mauvaise, étant donné que le sujet apparaît comme une circonstance : circonstance qui modifie sa forme en la rendant bonne même si elle a été mauvaise et, inversement.

C'est-à-dire que le sujet n'intervient que comme élément caractéristique de l'action, laquelle est en quelque sorte l'unité de base, le grain sur lequel porte la loi. Du moment que la loi, c'est un principe de partage entre le bien et le mal, entre le bon et le mauvais, principe de partage qui porte sur l'action et sur les éléments caractéristiques de l'action, vous voyez bien que, par définition, la faute comme action mauvaise indéfiniment répétable. C'est une forme d'action possible et la répétabilité est inscrite dans le fonctionnement même de la loi³³⁴.

Quant au schéma du salut, autrement appelé celui de la perfection et/ou de l'illumination, il est différent du système de la loi. Il consiste à apporter un *distinguo* non sur les actions mais sur les sujets. Car, il fait le tri entre ceux qui sont (seront) sauvés et ceux ne le sont (seront) pas ; ceux qui ont reçu la lumière et ceux qui ne l'ont pas reçue ; ceux qui sont initiés et ceux qui ne le sont pas : c'est la qualité du sujet qui, par voie de conséquence, détermine celle de l'action. Michel Foucault précise cependant qu'une telle philosophie se retrouve dans la morale du stoïcisme. Selon cette sagesse, celui qui a atteint la perfection ne saurait commettre le mal : « non pas parce qu'il a intériorisé la loi et qu'il obéit tellement bien à la loi que l'idée de la transgresser ne lui vient même pas à l'esprit ; elle n'entre pas dans le champ de ses actions possibles. Son action est forcément bonne parce qu'il est sage³³⁵. » On pourrait alors affirmer, de ce point de vue, que c'est la qualification, la qualité du sujet qui va nécessairement et définitivement entraîner la qualité des actions. Toutefois, convient-il de préciser, la même action ne saurait avoir la même valeur si elle est parfaite par l'un ou par l'autre, c'est-à-dire par celui qui est sage ou par celui qui ne l'est pas, par celui qui est parfait

³³³ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 176.

³³⁴ *Ibidem*.

³³⁵ Diogène LAËRCE, « Vies et Opinions des philosophes », in *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, 1962, pp. 53-58 ; voir également Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 176.

ou par celui qui ne l'est pas. Une telle dichotomie porte non seulement sur les sujets eux-mêmes mais également sur leurs vies, étant donné que ce partage est lié à la temporalité, et cela « avant et après, avant qu'on ait été initié et après, avant qu'on ait reçu la lumière et après, avant [qu'on ait] atteint le stade de la sagesse et après³³⁶. » Michel Foucault renchérit :

Partage temporel que la loi, par définition, doit ignorer. Partage temporel qui implique aussi une irréversibilité. Une fois, en effet, qu'on a atteint le moment de la sagesse ou de l'illumination, comment revenir en arrière puisque le temps ne retourne pas sur lui-même – en tout cas, le temps des individus ? Même si, pour un certain nombre de philosophies et de cosmologies, le monde pouvait bien en effet tourner dans un sens ou dans l'autre, dans la vie des individus le temps [n'a qu'] un sens. Donc, c'est irréversible. Le partage du salut n'est pas répétable³³⁷.

Cette citation explicite à nouveau frais l'idée du partage. En fait, s'il y a d'un côté le sujet de la loi portant sur les actions dans leur forme spécifique, dont le centre de gravité est la répétabilité de la faute, et de l'autre côté le système du schéma relatif à la vie et au temps des individus, cela implique l'irréversibilité. Car la connaissance est irréversible, par contre le sujet auquel se réfère la loi est le sujet de volonté et non sujet de connaissance : il peut vouloir tantôt faire le bien, tantôt faire le mal. C'est comme pour dire qu'entre le système relatif aux actions, il se réfère un sujet de volonté, ce qui implique la répétabilité indéfinie de la fautes. De cette façon, il n'y a pas d'intégration à propos du schéma du salut, de la perfection qui porte sur le sujet : car il implique une scansion temporelle et une irréversibilité. De ce point de vue, il existe au sein de la pensée grecque des grandes tensions qui ne permettent nullement d'essayer de trouver quelque chose comme un commandement et une composition entre le système de la loi et le système de la perfection³³⁸.

Mais quelle a été l'originalité et la spécificité du christianisme au sujet du rapport entre le système de la loi et le schéma du salut ? En d'autres mots, comment le christianisme a-t-il pensé le rapport loi-perfection, le rapport de l'irréversibilité du rapport sujet-vérité et de la répétition de la faute ? Sous d'autres claviers de langage, considérant le lien entre sujet-vérité comme irréversible, comment peut-on penser à nouveau frais la possibilité de la faute ?³³⁹ La réponse à ces interrogations rend compte de l'originalité du christianisme au sujet de la loi-

³³⁶Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 177.

³³⁷*Ibidem*.

³³⁸*Ibidem*.

³³⁹*Ibid.*, p. 178.

perfection, mieux du lien entre subjectivité et vérité. Michel Foucault évoque deux exemples tirés du christianisme antique pour expliciter son point de vue.

Le premier problème est celui des « relaps », problème relatif à la persécution qui, d'une certaine manière, constitue une chance pour le christianisme. En fait, le christianisme a été persécuté durant autant des siècles. Ceci avait pour conséquence l'abandon de la foi par les chrétiens, jusqu'à ce qu'advienne la paix avec l'empereur Constantin. La question était celle de savoir ce qu'on allait faire de ceux qui ont renié leur foi, c'est-à-dire la manière dont ils devaient réintégrer la communauté chrétienne.

On a là, [...] précise Michel Foucault, un problème qui est, dans sa forme tout à fait complexe, différent de celui de ce [celui des] péchés intérieurs à la communauté chrétienne et pour lesquels on avait conçu, sans trop de difficultés semble-t-il, que la *metanoia* du baptême devait prolonger et produire ses effets jus'[à la fin]. Ce n'est plus une affaire d'avarice, de dispute ou de rivalité à l'intérieur de la communauté, toutes ces petites faiblesses pour lesquelles il était prévu que l'on devait se repentir solennellement, tous les dimanches, tous les jours, trois fois par jour dans la prière. Non, c'est autre chose. *Il s'agit avec les relaps, de gens qui ont effectivement abandonné leur profession de foi et ont accepté de rompre le rapport qu'ils avaient avec la vérité*³⁴⁰.

Le second problème est celui qui a trait aux grands débats que le christianisme a eus avec la gnose et les autres mouvements internes (hérésies) et externes. Ces mouvements affirmaient que le salut s'acquiert par la connaissance. Pour les partisans de ces courants, il ne saurait exister de rechute possible, et la délivrance qui s'obtient par la connaissance est acquise une fois pour toutes. A cet effet, si le sujet retombait, c'est qu'il n'a pas été délivré. Cette idée, caractéristique d'une conception religieuse du salut par la connaissance, implique à tous égards un rejet radical du système de la loi. Poussé jusqu'au bout, le schéma du salut, de la perfection et de la loi ne peut pas exclure un partage quel qu'il soit en termes de loi. Car, la loi, comme « principe de partage intérieur au monde, fait partie du mal et elle ne peut donc pas prétendre faire le partage entre le bien et le mal : la différence entre le bien et le mal, telle que la loi l'établit, cette différence est en elle-même le mal³⁴¹. »

Dans le christianisme des premiers siècles, deux courants ont vu le jour par rapport à la question de la loi. D'abord l'*ascétisme*. Sous sa forme la plus rigide, il dépasse la loi sous sa forme de l'observance en en faisant le critère et/ou la condition pour la perfection du sujet. Ce

³⁴⁰Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants, op. cit.*, p. 179. Nous mettons le texte en italique.

³⁴¹*Ibid.*, pp. 179-180.

dernier ne saurait plus connaître le partage entre le bien et le mal puisqu'il a atteint sa perfection. En suite l'*antinomisme*. Ce courant voit dans la loi une mauvaise chose. En tant que tel, il faut la transgresser : la loi étant faite pour être violée, la délivrance s'obtiendra lorsqu'on aura effectivement transgressé et bravé toutes les lois³⁴². Mais la question reste entière et se repose à nouveau frais. Que faire de ceux qui sont tombés à cause de l'ascétisme et de l'antinomisme ? On pourrait arriver à la fausse conclusion que c'est le christianisme qui a introduit le sens de la faute, du péché, de la rechute dans la culture gréco-romaine qui lui était antérieure. Or, lorsqu'on observe les règles de droit, les institutions et les pratiques judiciaires, inséparablement des règles de la vie, il existe une certaine philosophie, essentiellement morale, voire même une définition permanente de ce qui distingue ce qui est bien, de ce qui est mal ; ce qui est convenable de ce qui ne l'est pas. Le philosophe français explicite l'antériorité de cette doctrine du péché (la faute) dans le monde gréco-romain, mais en précisant la manière dont le christianisme en fait la réception lorsqu'il écrit :

Le monde gréco-romain est un monde de la faute. C'est un monde de la faute, un monde de la responsabilité, c'est un monde de la culpabilité. De la tragédie grecque au droit romain il n'est question, en un sens, que de cela. Et la philosophie grecque, la philosophie hellénistique, est une philosophie de la défaillance, de la faute, de la responsabilité, des rapports du sujet à sa faute. Le christianisme n'est donc pas une religion qui aurait introduit la faute, le péché, le *peccatum*, dans l'innocence d'un monde sans culpabilité. Il fait tout autre chose. Il a introduit le problème du *peccatum*, du péché, de la faute, non pas dans l'innocence, mais par rapport à elle. *Il a introduit le problème du peccatum par rapport à la lumière, par rapport à la délivrance et par rapport au salut*³⁴³.

Cette citation met en lumière la manière dont s'est insérée l'idée du péché dans la relation entre subjectivité et vérité au sein du christianisme. Pour cette raison, on aurait tort d'affirmer que c'est le christianisme qui aurait introduit le sens de la faute et du péché dans la culture gréco-romaine. Cela revient à dire que ce n'est pas le christianisme qui a posé pour la première fois – comme on le pense – la question de savoir ce qu'il en était du sujet quand il était dans la vérité, c'est-à-dire lorsqu'il était illuminé par elle, de la manière dont d'autres religions l'ont fait, le bouddhisme en l'occurrence³⁴⁴.

³⁴²Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants, op. cit.*, p. 181.

³⁴³*Ibid.*, p. 182. Nous mettons le texte en italique.

³⁴⁴*Ibid.*, p. 183.

Cependant, même s'il n'a pas été le premier à poser le problème qui concerne le sujet dans son rapport positif avec la vérité, il en a posé – de l'avis du philosophe français – deux autres (problèmes) qui font sa spécificité du point de vue du travail aussi bien institutionnel, théorique, pratique que fondamental. Il l'a fait d'abord avec le baptême. Avec les procédures baptismales en effet, le christianisme a su poser la question du sujet dans son cheminement vers la vérité, en termes d'authentification et de probation. En suite – et de façon inversée – si par le baptême le sujet qui a accédé à la vérité retombe dans la faute, que pourrait-il faire pour accéder à nouveau frais à la vérité ? C'est le problème de la pénitence post-baptismale, appelée autrement, seconde pénitence dans sa double rupture qui se trouve posé dans toute son amplitude.

C'est donc, conclut Michel Foucault, ce problème de la double rupture qui se trouve posé. Ce n'est pas l'appartenance du sujet à la vérité ou l'appartenance de la vérité au sujet, c'est leur distance qui fait problème. Et ce n'est pas la question de l'identité du sujet, c'est la question de la rupture qui fait problème. La rupture du sujet dans le rapport de distance qu'il a à la vérité : c'est cela, je crois, qui est ce avec quoi la pratique, les institutions, les théories, la spéculation chrétienne s'est battue, et c'est cela le problème de la pénitence, de la pénitence d'après le baptême, de la pénitence au sens strict, étroit, du terme³⁴⁵.

Tels sont donc les enjeux de la seconde pénitence dont la portée essentielle consiste à rendre compte du problème des rapports entre le sujet et la vérité, dans la retombée, la rechute du sujet après le baptême, lorsqu'il rompt avec la vérité. Ainsi, avec la mise en place de la pénitence canonique s'ouvre une nouvelle ère des pratiques pénitentielles. Celles-ci, à la différence des procédures baptismales, s'adressent aux chrétiens qui, à la suite du baptême, ont souillé leur âme en commettant un péché.

SECTION II

LA PENITENCE CANONIQUE ET L'EXOMOLOGESE COMME OBLIGATION DE MANIFESTER SA PROPRE VERITE

Cette section comporte deux paragraphes : le premier expose la portée de la répétabilité de la pénitence canonique et ses enjeux ; le deuxième porte sur l'exomologèse, sa portée, ses enjeux, en dégagant la spécificité chrétienne.

³⁴⁵Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants, op. cit.*, p. 184.

§1. La pénitence canonique : portée de sa répétabilité et ses enjeux

Qu'est-ce que la pénitence canonique ? Est-elle un second baptême ? Autrement dit, peut-on considérer que la pénitence canonique est une manière de répéter purement et entièrement le baptême ?

En réponse à ces questions, Michel Foucault précise que si l'on retrouve l'expression « second baptême » chez Clément d'Alexandrie, pour désigner la pénitence canonique, elle n'a qu'une valeur purement métaphorique et non canonique : même sa canonicité n'est pas attestée. Du coup, la pénitence canonique est considérée comme la seconde pénitence, c'est-à-dire comme ce qui, du baptême, répète l'accompagnement pénitentiel, la discipline pénitentiaire qui lui était liée. Autrement dit, la seconde pénitence est un ensemble de procédures de vérité, marquant l'inflexion de grande portée dans les rapports entre subjectivité et vérité, aussi bien dans la civilisation occidentale en général que dans le christianisme en particulier³⁴⁶. En effet, la seconde pénitence se décline et/ou s'articule par son caractère unique, comme la part pénitentielle du baptême. Il s'agit d'une manière pour le Christ de renouveler, pour une seconde fois, les portes du pardon qui avaient été ouvertes par le baptême, mais renfermées aussitôt après lui. En d'autres termes, on réouvre une seconde fois les portes du pardon qui ne seront plus ouvertes pour une troisième fois. La seconde pénitence devient dans ce sens la réitération non réitérable de quelque chose qui, de toute façon, ne peut être répétable. Il est question ensuite d'une unicité, dont le dédoublement est avéré ! Rien de plus. En fait, comme le baptême était un événement unique, la pénitence le sera également, même si elle est, d'une certaine manière, une sorte de répétition au moins partielle du baptême : « ceci restera en vigueur dans le christianisme au moins jusqu'aux VI^{ème}-VII^{ème} siècles, et encore à cette époque-là on voit le principe de la pénitence unique non pas disparaître, mais se doubler d'une pratique qui sera celle de la pénitence répétable³⁴⁷. »

Michel Foucault fait remarquer que pour passer du système binaire à celui de la répétabilité, aussi bien de la loi que de la faute, il y a eu une série de transformations. Parmi celles-ci on peut évoquer d'abord l'organisation, l'institutionnalisation de la discipline monastique qui s'est présentée comme règle de vie. Cette institutionnalisation de la vie monastique déploie ses harmoniques dans le contrôle des individus, en définissant les sanctions

³⁴⁶ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 190.

³⁴⁷ *Ibidem*.

qui sont liées à ceux qui se méconduisent. En d'autres termes, l'organisation de la vie monastique a donné l'impulsion d'un certain rapport à la loi et à la faute, faisant ainsi apparaître la sanction de la faute comme une sorte de rachat. Michel Foucault rend de plus en plus limpide notre propos lorsqu'il écrit :

La sanction comme rachat de la faute va être la forme juridique laïque et externe dans laquelle sera repensée à partir du Moyen Âge de toute l'économie de la pénitence. Et c'est la combinaison entre la règle monastique, d'une part, et la conception du droit germanique, [de l'autre], qui permettra d'organiser cette pénitence que nous connaissons maintenant, que le christianisme a connue pendant plus d'un millénaire, et qui est la pénitence que l'on doit faire à propos de chaque acte et pour racheter chaque acte. A ce moment-là, la pénitence ne portera plus tellement sur le statut de l'individu et ne sera pas tellement ce qui rachète l'individu globalement et totalement. *Elle sera une pénitence objective, définie par rapport à ce qu'est un acte, à ce qu'est une action, et qui définira ce par quoi on peut racheter cet acte et cette action*³⁴⁸.

Dans cette perspective, mener une pénitence devaient rentrer dans un ordre. Trois catégories d'individus dans le christianisme des III^{ème}-IV^{ème} siècles, rentrent dans cet ordre : les catéchumènes, les chrétiens en plein exercice et les pénitents. De cette façon, ceux qui étaient admis la seconde pénitence revêtaient d'un statut de pénitent. Et c'est lorsqu'on a le statut du pénitent que la pénitence devient unique, qu'elle devient un statut, un statut global : elle concerne tous les aspects de l'existence : on ne demande pas, dans la pénitence, à un individu de faire telle ou telle chose ou de renoncer à telle ou telle chose, dans la mesure celle-ci porte sur tous les aspects de son existence qui sont mis en jeu dans le statut pénitentiel³⁴⁹. En d'autres termes, ce statut de pénitent est soumis à une certaine discipline, en accomplissant en même temps certaines obligations religieuses individuelles : il sera également exclu de certaines cérémonies communautaires, comme la communion, l'Eucharistie ; il sera par ailleurs interdit s'il s'est déjà marié, d'avoir des rapports sexuels avec son épouse (ou son époux) ; il est soumis à l'obligation du jeûne ; il est interdit de prendre soins de son corps. Il existe également des obligations au niveau de la vie civile, sociale, collective de faire un certain nombre d'œuvres, en l'occurrence les œuvres de charité : visiter les malades, faire l'aumône. Il existe enfin des interdictions de portée juridique parce que le pénitent n'a pas le droit d'intenter des actions juridiques ; il n'a pas non plus le droit de prendre part à un litige, étant donné qu'il demande pardon aux autres ; il ne peut pas accuser quelqu'un d'autre parce que lui-même demande pardon et excuses aux autres. Et Michel Foucault renchérit avec emphase :

³⁴⁸ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants, op. cit.*, p. 191.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 192.

Enfin, le plus remarquable, sans doute, dans ce statut du pénitent, c'est que, même après la réconciliation, même après le moment où il sera sorti de l'ordre des pénitents, le fait d'avoir été pénitent pendant une partie de sa vie ne s'effacera jamais tout à fait. Jusqu'à la fin de ses jours, l'ancien pénitent se trouvera marqué au milieu de la communauté des chrétiens par un certain nombre d'impossibilités et d'interdictions : impossibilité de devenir prêtre ou diacre, impossibilité d'exercer certains métiers qui sont particulièrement dangereux parce qu'ils donnent trop d'occasions de chute ; le fait d'être une première fois tombé et l'impossibilité de faire une seconde fois pénitence font que certains métiers représenteraient trop de dangers. Par exemple, devenir marchand expose trop facilement au vol, et par conséquent un ancien ne pourra pas devenir marchand de même qu'il ne peut pas se marier³⁵⁰.

L'une des idées que nous pouvons faire ressortir de cette citation est celle qui consiste à affirmer que c'est à l'intérieur de ce statut de pénitent, que l'on retrouve, en les distinguant les procédures objectives et les actes réfléchis. En effet, les procédures objectives sont celles dont le pénitent est lui-même l'objet, mais il ne sera pas l'opérateur : ces procédures sont celles à travers lesquelles les autres qui sont la communauté tout entière, soit l'évêque, soit les responsables pourront connaître le pénitent en faisant de lui l'objet d'une enquête de vérité. Les actes réfléchis sont ceux par lesquels le pénitent devient l'opérateur qui manifeste sa propre vérité. Autrement dit, ils sont ceux par lesquels il fait la manifestation de ce qu'est sa vérité : sa vérité de pécheur, sa vérité de pénitent³⁵¹. Ces actes de vérité, comme nous pouvons le remarquer, ont eu une importance de haute portée lors de la persécution du christianisme dont l'une des conséquences furent l'apostasie (abandon de la foi par le fidèle). C'est pourquoi, le processus de réintégration comportait deux étapes. Toute intégration, en premier lieu, devrait passer par les examens. Ces examens ne peuvent pas être collectifs mais individuels, c'est-à-dire au cas par cas puisqu'on recommandait au confesseur parfois toute une famille, mais en tenant compte des circonstances de l'acte. C'est ce qu'on retrouve dans la Lettre 55 de saint Cyprien :

Celui qui, par sa propre volonté, s'est porté du premier coup au sacrifice abominable et celui qui, après avoir résisté et lutté longtemps, n'est arrivé à l'acte déplorable par nécessité. [Il faut distinguer] celui qui a livré lui-même et les siens et celui au contraire qui, allant seul au danger pour tous, a préservé sa femme, ses enfants et toute sa maison³⁵².

³⁵⁰Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 193.

³⁵¹*Ibid.*, pp. 193-194.

³⁵² Saint CYPRIEN, *Lettre*, LV, 13, 1, tome 2, p. 139.

Cet examen, deuxièmement, était également *collectif, avec un caractère public*. Sous d'autres claviers de langage, l'évêque devrait passer par l'examen public des cas individuels de ceux qui ont renié leur foi, ceux qui ont commis l'apostasie, ceux qui sont tombés, afin qu'il décide de leur intégration dans la communauté. Dans la lettre que les prêtres de Rome écrivirent à saint Cyprien, alors évêque, ils lui signifient l'importance de la charge et la lourdeur du labeur lorsqu'ils ont lorsqu'il y a un grand nombre de fautes commises par beaucoup d'individus. Ceci rend non seulement l'examen du cas par cas ou mieux communautaire rude, mais implique également la difficulté à prononcer la sentence : « car, une décision ne peut avoir une grande force, s'il ne semblerait pas avoir réuni les suffrages d'un grand nombre de délibérants³⁵³ ». Et Michel Foucault de conclure :

On a donc l'idée de la pratique d'un examen individuel, détaillé en fonction des actes, mais qui se fait collectivement, donc en public. Cet examen public des cas individuels semble avoir été réglés par des décisions de synodes ou de conciles et avoir été rédigé dans un petit manuel d'examen auquel saint Cyprien fait allusion [...] ³⁵⁴.

Quelle conclusion pouvons-nous tirer de cette esquisse comparative entre le baptême et la seconde pénitence, les deux étant considérés par le philosophe français comme des pratiques qui établissent un lien entre subjectivité et vérité ? Il ressort que l'obligation d'automonstration, de se manifester n'était guère un statut pour le catéchumène, ni pour l'institution du catéchuménat elle-même. C'est dans la pénitence par contre qu'il existe tout un ensemble d'actes et de procédures qui ont pour but d'inviter, d'exhorter et/ou de contraindre le sujet qui fait pénitence à manifester sa propre vérité. Quels sont la portée et les enjeux de l'exomologèse chrétienne ?

§2. L'exomologèse : portée, enjeux et spécificité chrétienne

1° Sens, articulation et procédures de l'exomologèse dans la patristique

L'exomologèse est comprise comme la reconnaissance par le sujet d'être pécheur ; elle est cette confession demandée au pénitent, même si sa signification va au-delà de ce qu'on pourrait désigner par le concept de *confessio*. En fait, parler de la portée sémantique de l'exomologèse, c'est d'abord s'attarder sur le sens de deux concepts latins qui la caractérisent. Il est question d'une part du concept *exomologeîn* et, d'autre part de celui d'*exomologesis*. Selon

³⁵³ Saint CYPRIEN, *Lettre*, XXX, 5, 2, tome 1, pp. 74-75.

³⁵⁴ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 195.

Michel Foucault, le concept *exomologeïn* ne s'est plus seulement réduit aux seuls actes de la pénitence canonique, c'est-à-dire la seconde pénitence. Dans la *Didachè* par exemple, *exomologeïn* est employé pour désigner une certaine obligation faite à l'individu de reconnaître ses fautes. C'est ce qui est écrit au chapitre IV, dans le XIV^{ème} paragraphe : « Dans l'assemblée, [...], tu confesseras tes manquements et tu n'iras pas à ta prière avec une conscience mauvaise. » ou encore : « rompez le pain et rendez grâces après avoir, d'abord, confessé – *exomologesantes* – vos péchés afin que votre sacrifice soit pur³⁵⁵. » Mais le philosophe français précise qu'il ne s'agit pas dans la *Didachè* de l'exomologèse qui est exigée tous les jours dans la prière, ou mieux de quelque chose comme l'aveu que chaque fidèle ferait en public des péchés qu'il aurait commis. Il est toutefois question d'une prière collective, à laquelle chacun individuellement et collectivement reconnaissent leurs péchés : ceci n'est nullement une confession-aveu, mais une profession, une supplication collective concernant ce qu'on est : « nous avons tous péché, chacun de nous est pécheur³⁵⁶. »

Il convient de noter que c'est avec la pénitence canonique que, entre la fin du II^{ème} et le début du III^{ème} siècle, l'exomologèse a eu un sens précis. Les catholiques par exemples l'assimilaient (l'exomologèse pénitentielle) à la *confessio* auriculaire, à l'aveu de bouche à oreille : c'est celle-ci qui deviendra canonique à partir du XII^{ème} siècle. Du côté protestant, elle était comprise comme une armature de tous les actes caractéristiques du statut pénitentiel³⁵⁷. De ce qui précède, c'est au fond les trois caractéristiques propres au statut pénitentiel qu'il convient de décliner en les explicitant.

Premièrement, *l'exomologesis comme expositio casus*. Ceci est une étape qui consiste pour l'individu à demander à l'évêque, aux responsables de l'Eglise de lui accorder le statut de pénitent. Et pour qu'il obtienne ce statut, il lui était demandé « d'exposer son cas, ses péchés » devant l'évêque qui, en dernière analyse, décide de lui accorder le statut du pénitent qu'il portera toute sa vie, même s'il s'engagera toujours à réparer ces péchés de façon discrète. Ce statut de pénitent le contraint à un exposé verbal secret des péchés, même si elle ne fait pas partie de la pénitence : elle constitue le préalable à partir de quoi le pénitent pourra dire : « oui, on va faire pénitence, ou ce n'est pas la peine de faire pénitence. » C'est qui, dans la suite, deviendra l'une des pièces centrales de la procédure pénitentielle, la *confessio*, l'aveu verbal, détaillé ; elle est

³⁵⁵ *Didachè, La Doctrine des douze apôtres, op. cit.*, 14, 1. p. 53.

³⁵⁶ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants, op. cit.*, p. 198.

³⁵⁷ *Ibidem*.

également, dans l'institution de cette *paenitentia secunda*, l'élément extérieur, la condition préalable³⁵⁸.

Une question demeure. Existe-t-il à l'intérieur de la pénitence d'actes et de procédures de vérité ? La réponse se trouve dans la deuxième conception de *l'exomologesis comme confessio*. En fait, même si les auteurs latins désignent également cette procédure par le terme *confessio*, Michel Foucault précise que c'est à ce niveau qu'il faudrait vraiment parler de l'exomologèse au sens strict. Saint Cyprien en énumère trois étapes épisodiques : d'abord *paenitentiam agere*, qui est le fait de mener la vie du pénitent, d'avoir le statut du pénitent, en accomplissant toutes les obligations et tous les engagements. Ensuite *exomologesim facere* : c'est un épisode obligatoirement indispensable pour être réconcilier. En fait, c'est le pénitent qui est arrivé au terme de son statut qui fait l'exomologèse. Enfin, l'*impositio manus*, qui est la finale de cette réconciliation. Cependant le philosophe français précise qu'au III^{ème} siècle l'exomologèse trouve chez saint Cyprien une autre signification symbolique de portée topologique. Pour cela, elle traduit le lieu où se tenaient les pénitents dans leur distance vis-à-vis de l'ensemble de la communauté. C'est pour dire qu'au III^{ème} siècle, les pénitents se tenaient partiellement en dehors la communauté, sur le seuil, lorsqu'ils attendaient leur réintégration, avec l'accès à la *communio* ainsi qu'à la *communicatio*³⁵⁹.

Toutefois, dans le *De pudicitia*, Tertullien qui fut le propagandiste avéré du montanisme³⁶⁰ pense que seul Dieu décidera du sort du pénitent, c'est-à-dire s'il doit être sauvé ou pas. De ce façon, l'Eglise ne saurait se substituer à Dieu et prendre des décisions à sa place : donc on ne peut pas se réconcilier. Saint Cyprien quant à lui insiste sur la question de la réconciliation à l'intérieure de l'Eglise, même si cette dernière ne peut se substituer à Dieu.

³⁵⁸Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants, op. cit.*, p. 200.

³⁵⁹*Ibid.*, pp. 200-201.

³⁶⁰ De l'avis de Pierre-Thomas CAMELOT, « le montanisme est mouvement spirituel, prophétique et eschatologique, qui apparaît en Phrygie au milieu du II^{ème} siècle (dès 156-157 selon Épiphane ; en 172 seulement d'après Eusèbe de Césarée). Un certain Montanus, néophyte, qui aurait été prêtre de Cybèle, se prétend l'organe du Paraclet, sinon le Paraclet lui-même. Il annonce un nouvel âge de l'Eglise, l'âge de l'Esprit, et l'imminence de la fin des temps. La Jérusalem nouvelle doit descendre du ciel près de la ville de Pépuze en Phrygie (l'identification est difficile), et le Seigneur régnera avec les élus durant mille ans. Montanus se fait accompagner de deux femmes, Priscilla et Maximilla, prophétesses elles aussi. Cette hérésie provoqua dans les communautés suscita la réaction des évêques qui se réunirent en synodes (les premiers que nous connaissions) pour la condamner. On a conservé de nombreux écrits antimontanistes. À Rome, le pape Zéphyrin (198-217), après quelques hésitations, condamne le montanisme, qui s'était répandu jusqu'en Afrique, où Tertullien devait se faire l'ardent propagandiste de son rigorisme exalté. Les titres mêmes de ses ouvrages reprennent les thèmes montanistes signalés ci-dessus. La secte s'émietta assez rapidement. Au IV^{ème} et au V^{ème} siècle, les empereurs Constantin (331) et Honorius (407) prennent des mesures sévères contre les montanistes, dont on trouve encore des traces en Orient au VI^{ème} siècle, et à Rome au temps de Grégoire le Grand (début VII^{ème} siècle). » Pierre-Thomas CAMELOT, « Le montanisme », in *Encyclopaedia Universalis [en ligne]*, consulté le 08 mai 2020. URL : [http : //www.universalis.fr/encyclopedie/montanisme](http://www.universalis.fr/encyclopedie/montanisme).

C'est dans ce sens que Tertullien critique de façon acerbe ce genre d'exomologèse dans la mesure où on introduit le pénitent dans l'Eglise, on le force à faire de supplications, ce qui est intense et dramatique. Car, en l'introduisant le pénitent dans l'Eglise, on lui donne accès à la communion, alors qu'il est excommunié. A travers ces critiques tertulliennes, « on a une image du rituel d'exomologèse, image qui est d'ailleurs répercutée au fil des siècles³⁶¹. »

Saint Jérôme ne manque pas de mêler sa voix dans la symphonie sur l'exomologèse. En effet, à la fin du IV^{ème} siècle, dans sa lettre 77, il décrit la procédure pénitentielle qui a caractérisé le christianisme durant les siècles où il a eu à faire face aux hérésies et aux diverses persécutions, jusqu'à ce qu'il soit devenu une religion majoritaire, puisqu'accepté par tout le monde. Prenant en exemple la figure de la femme Fabiola, il démontre comment c'est au moment de la Pâques qu'il y avait la réconciliation des pénitents³⁶². Il y avait, précise Michel Foucault, « manifestation spectaculaire du fait que l'on reconnaissait que l'on était un pécheur, de la conscience que l'on avait de l'être ; manifestation du remords qu'on éprouvait ; manifestation de la volonté d'être réintégré³⁶³. »

Troisièmement, l'*exomologèse comme ensemble de procédures du processus pénitentiel tout entier*. Dans ce sens, elle désigne le rituel qui a lieu au terme de la procédure pénitentielle et avant la réconciliation. Elle désigne également la procédure tout entière, c'est-à-dire ce qui se passe dès le moment du commencement de la pénitence jusqu'à la fin³⁶⁴. Dans son *Adversus Haereses* du II^{ème} siècle, au livre I^{er}, au XIII^{ème} chapitre, §5, Irénée de Lyon parle de l'exomologèse en évoquant l'exemple d'une femme qui, convertie par le gnosticisme, est enfin revenue à l'Eglise. Il précise qu'elle a passé toute sa vie à faire l'exomologèse de ses fautes³⁶⁵. Mais comment peut-on assimiler toutes la procédure pénitence à une exomologèse et, qu'est-ce qui expliquerait ce déplacement doctrinal ? C'est dans le *De paenitentia* de Tertullien, en son IX^{ème} chapitre, qu'on pourrait trouver la réponse à cette question. Dans ce traité, la pénitence est une épreuve à la fois laborieuse et probatoire. En d'autres termes, pour que la pénitence soit bonne, pour qu'elle ait ses effets escomptés, elle ne doit pas être uniquement une *metanoia* de pensée : elle devrait se matérialiser par et au travers d'un acte : celui-ci extériorise la conversion de pensée, en étant la transcription matérielle en comportement. Bien plus, « cette pénitence en

³⁶¹ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants, op. cit.*, p. 202.

³⁶² Saint JÉRÔME, *Lettres*, Lettre LXXVII à Oceanus, sur la mort de Fabiola, §4 et §5, traduction de J. Labourt, Paris, Editions Les Belles Lettres, 1989, t.4, pp. 43-45.

³⁶³ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants, op. cit.*, p. 203.

³⁶⁴ *Ibidem*.

³⁶⁵ Saint IRENEE DE LYON, *Adversus Haereses, Contre les hérésies*, I, 13/5, édition critique par A. Rousseau & L. Doutreleau, Paris, Cerf, 1979, t. 2 ; p. 201.

tant qu'acte, est ce qu'on appelle l'exomologèse. Voilà pourquoi l'exomologèse est décrite globalement comme la discipline qui prescrit à l'homme de se prosterner et de s'humilier, en s'imposant un régime de nature à attirer sur lui la miséricorde³⁶⁶. »

De ce qui vient d'être noté, il ressort en définitive que l'exomologèse est une façon d'exister, c'est-à-dire une manière d'avoir un rapport à soi et aux autres. Comme mode de vie, « elle exigeait que l'on se couchât sous le sac, dans la cendre ; qu'on s'enveloppe le corps de sombres haillons, qu'on abandonne son âme à la tristesse. Dans ce registre, le boire et le manger étaient légers, car le pénitent devait s'alimenter fondamentalement par les jeûnes et les prières³⁶⁷. » En un mot comme en mille, l'exomologèse donne crédit à la pénitence. D'où ce déplacement majeur : l'aveu prend la place de la pénitence elle-même. Dans ce sens, chaque chrétien devait se confesser chez qui il voulait, prêtre ou laïque, pour obtenir le pardon divin. Cette perspective qui vient en quelque sorte relativiser la pénitence a été recadrée au XII^{ème} siècle : l'Église édicte des lois et des règles qui donnent à la confession un caractère obligatoire. Trois raisons explicitent cela³⁶⁸ :

– « la régularité et la continuité : le pénitent doit se confesser à intervalles réguliers dans le temps. De plus, de loin en loin, il convient de se soumettre à la confession générale où il s'agit de faire le récapitulatif des fautes commises depuis le début de l'existence » ;

– « l'exhaustivité : le pénitent ne doit cacher aucune faute, des plus anodines aux plus graves (seul le prêtre peut distinguer le véniel du mortel). Pour cela, le prêtre ne se contente pas d'écouter. Il questionne son paroissien en s'appuyant sur le décalogue, sur la liste des sept péchés capitaux, sur celle des vertus », etc. ;

– « l'exclusivité : le pénitent ne doit plus avouer ses fautes à un laïc. Il faut aller voir un prêtre ordonné, toujours le même et de préférence celui de la paroisse à laquelle on appartient. Pour être absous, il faut accomplir la pénitence qu'il fixe selon le tarif recommandé ou de façon arbitraire ». Sylvie Perez récapitule ces déplacements lorsqu'il écrit :

Pour résumer, toute faute doit faire l'objet d'un aveu. La faute est entendue comme un péché, c'est-à-dire une transgression de la loi divine qui a à voir avec la morale. L'aveu tient une place centrale qui assoit le pouvoir du prêtre et de l'Église sur la société entière³⁶⁹.

³⁶⁶ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 204.

³⁶⁷ *Ibidem*.

³⁶⁸ Sylvie PEREZ, « Comptes rendus de lecture », in *Savoir et clinique* 2003, n°2, Vol. 1, pp. 114.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 115.

Cette citation rend compte de la révolution qui a été opérée au sein de l’Eglise avec le Concile de Trente au XVI^{ème} siècle, appelée le concile de la Contre-Réforme.

2° *La révolution pastorale de la pénitence au concile de Trente : le gouvernement des âmes*

En effet, à partir du concile de Trente au XVI^{ème} siècle, il était question non plus seulement de sauver les âmes ; il était également question de les gouverner. Ce double objectif étant pris en compte, l’Eglise intentionnelle, mais aussi les ordres monastiques ont élaboré des manuels variés pour les confesseurs. La confession était ainsi devenue « un acte technique dont le succès requiert un certain nombre de conditions concernant les qualifications du confesseur et le déroulement de l’opération³⁷⁰. » Pour ce qui est des qualifications du confesseur, la condition d’ordination ne suffit plus : il convient également de posséder la puissance « supplémentaire », conférée par l’évêque, en signe d’autorisation de confesser. A ceci s’ajoute « le zèle qui exprime son désir de confesser son prochain pour s’acquitter de sa tâche sans faillir ; le *savoir*, en termes de connaissance de la loi et du pouvoir de l’appliquer en toute circonstance ; la *sainteté*, comme horreur qu’il doit avoir pour le péché. En d’autres termes, le prêtre ne doit pas être en état de péché mortel, encore que ce ne soit pas capital car du fait qu’il est ordonné, son absolution est valable en toutes circonstances ; il doit être en mesure de ne pas être atteint par le péché de l’autre au moment de son énonciation. Toutes ces conditions sont requises pour créer le climat propice à l’aveu le plus complet possible³⁷¹. »

Il convient de noter par ailleurs que la promptitude et la facilité sont les règles qui sont prescrites au confesseur lorsqu’il reçoit le fidèle. Non seulement qu’il tenu par l’obligation d’afficher une attitude attentionnée à son égard, mais aussi, par ses conseils, il tenu par l’obligation de lui témoigner sa sollicitude au travers de la consolation. Cette dernière s’obtient l’absolution qu’il prononce. On dirait, de ce point de vue, que la « “bonne confession” » devrait requérir un double investissement : celui du confessé et celui du confesseur, rendu possible par le confessionnal, lieu ouvert, anonyme, public, présent à l’intérieur de l’église où un fidèle peut venir se présenter et trouvera toujours à sa disposition un prêtre qui l’entendra³⁷² ».

³⁷⁰ Sylvie PEREZ, « Comptes rendus de lecture », *art. cit.*, p. 115.

³⁷¹ Michel FOUCAULT, *Les anormaux*, *op. cit.*, p. 168.

³⁷² Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, *op. cit.*, p. 205.

Dans le processus pénitentiel, le confesseur cherchera avant tout à dénicher, de la part de son fidèle, des signes qui prouvent que ce dernier regrette ses fautes : les signe de la sincère contrition. Il doit, en d'autres termes, « chercher à savoir si le pénitent éprouve un regret sincère, un repentir des fautes qu'il a commises. Ceci est un préliminaire qui fait l'objet d'un interrogatoire et d'une observation de la présentation du fidèle, de son aspect³⁷³. » Cela exige du pénitent de procéder à l'examen de conscience de lui-même en suivant deux étapes nécessaires :

- premièrement, « on revient sur ce qui s'est passé dans la vie du fidèle depuis la dernière confession en se basant sur toutes les grandes étapes de son existence : ceci est une confession générale³⁷⁴ » ;
- deuxièmement, « on recherche un à un les différents types de fautes, selon les listes déjà évoquées. Il faut imposer la satisfaction : elle est déterminée en fonction de deux dimensions : l'aspect pénal (la punition au sens strict) et l'aspect médical (sa vertu correctrice qui permettra au pénitent d'être préservé de la récidive)³⁷⁵. »

Au regard de ce dispositif relatif à la pratique de la confession, il s'instaure et se pratique une « gestion continue des âmes, des conduites et finalement des corps » par « une évolution qui tend à substituer, ou en tout cas à soutenir, l'aveu ponctuel de la faute par tout un immense parcours discursif qui est le parcours continu de la vie devant un témoin, le confesseur ou le directeur, qui doit être à la fois le juge et le médecin, qui définit en tout cas les punitions et les prescriptions³⁷⁶ ». Ceci étant, qu'est-ce qui différencierait la pénitence de l'exomologèse ?

3° Comparaison et différenciation entre pénitence et exomologèse

De ce parcours historique et herméneutique sur l'exomologèse qui commence par l'analyse de la pensée des pères de l'Eglise et débouche sur le Concile de la Contre-Réforme au sujet de l'exomologèse, il nous importe à ce niveau de réflexion de faire une comparaison qui différencie l'exomologèse de la pénitence.

Premièrement, l'exomologèse-épisode. Dans cette phase de l'exomologèse, il ne s'agit pas de la fin de la pénitence, mais il est question d'un acte de subjectivité qui traduit la *metanoia*.

³⁷³Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 205.

³⁷⁴*Ibid.*, p. 204.

³⁷⁵*Ibidem.*

³⁷⁶Michel FOUCAULT, *Les anormaux*, op. cit., p. 168.

Cette exomologèse-épisode n'était que « l'intensification, le resserrement et la dramatisation en coulée en un épisode public³⁷⁷. ». Le topique fut la porte de l'Eglise où se tenait le pénitent et, au moment de la réconciliation, ce qui était comme drame permanent de la pénitence, se transforme en théâtralisation de la *metanoia*. Il s'agit là des procédures de vérité dans la pénitence canonique autrement appelée « pénitence ecclésiale », procédures qui s'articulent en trois étapes : d'abord, l'*expositio casus* ou bien la *confessio*. Celle-ci est une forme de verbalisation de portée juridique. C'est la forme verbale de l'exomologèse. L'exomologèse est ensuite comprise comme pénitence permanente, c'est-à-dire une façon de manifester durant 7 à 15 ou 20 ans, son statut de pénitent. Enfin, elle est entendue dans sa sphère dramatique comme intensification de la dramaticité qu'implique toute pénitence et qui est l'exomologèse-épisode, entre la fin de l'action pénitentielle et avant l'imposition des mains³⁷⁸.

Deuxièmement, l'exomologèse est différente de l'exposition casus et de son cadre juridico-verbal. Cette différence porte d'abord sur l'axe du secret et du public. En fait, si l'*expositio casus* est cet acte verbal relatif à la pénitence secrète, les actes de l'exomologèse n'ont de sens que parce qu'ils ont un caractère public. Une seconde différence porte sur l'axe verbal et non verbal. Comme lorsqu'on va chez l'évêque, on lui expose ses péchés par la parole, cela revient à dire que la *confessio* est du côté de la formulation verbale. L'exomologèse quant à elle est rangée d'aval en amont du côté des éléments expressifs non verbaux. Et même si le pénitent emploie des mots, s'il prie, s'il supplie, ce n'est pas du tout pour dire les péchés qu'il a commis, c'est pour affirmer qu'il est pécheur. Autrement dit, sa parole a une valeur de cri, une valeur expressive, et non une valeur de désignation d'un péché précis. Bref, dans ce genre exomologèse, c'est la cendre qui parle, ce sont les vêtements, ce sont les macérations, ce sont les larmes, et le verbal n'y a de fonction qu'expressive³⁷⁹.

Troisièmement, une différenciation qui porte sur l'axe analytique et synthétique. Si d'un côté la *confessio (expositio casus)*, avant la pénitence, joue le rôle de la détermination de la faute (péché), sa nature et ses circonstances, l'exomologèse ne revêt, quant à elle, aucune fonction analytique ou descriptive : elle fait globalement référence à ce qu'ont été les péchés³⁸⁰.

Quatrièmement, une différence portant sur l'axe de l'objectif et du subjectif. Si le rôle de la *confessio* consiste à « dire la faute elle-même », la fonction de l'exomologèse consiste

³⁷⁷ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants, op. cit.*, p. 205.

³⁷⁸ *Ibidem.*

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 207.

³⁸⁰ *Ibidem.*

à montrer ce qu'est le pécheur, de manifester ce qu'il est. Cela se manifeste à travers certains rites – ainsi que nous l'avons déjà noté – comme la cendre, les supplications, les cris, les pleurs, les agenouillements, c'est-à-dire les éléments avec lesquels, dans les sociétés grecque, hellénistique et romaine, on manifestait la supplication³⁸¹.

Qu'est-ce qui ferait la spécificité, la nouveauté dans l'exomologèse chrétienne par comparaison au rapport qu'a le sujet à la vérité dans la civilisation antique en Occident ?

Michel Foucault précise qu'il ne saurait exister d'éléments nouveaux qui font l'originalité de l'exomologèse chrétienne. Car, le substrat dramaturgique de l'exomologèse chrétienne se trouve dans la supplication antique. Mais ce qui pourrait marquer l'originalité et la différence d'avec la supplication antique réside dans le fait que le suppliant antique, lorsqu'il a la cendre sur la tête, les vêtements déchirés, et lorsqu'il pleure, il crée entre lui et celui qu'il supplie une obligation dont la charge, et le poids sera sur celui qui supplie. Ainsi donc l'exomologèse consiste à dire : « Je me montre. [...] C'est vrai, je me montre dans ma vérité, dans ma vérité de quelqu'un à qui le malheur est arrivé. Et à partir du moment où je me montre avec cette emphase dans mon malheur, je te crée une obligation³⁸². » Par contre, l'exomologèse chrétienne revêt une autre fonction ; son aléthurgie exerce d'autres fonctions. En fait, lorsque le pénitent met les cendres sur sa tête, lorsqu'il se meurtri en pleurant, au travers de ces gestes et de ces expressions, il montre qu'il est pécheur. Être pécheur dans ce contexte, c'est se placer sur le chemin de la mort. Mais en jeûnant, en renonçant à tout, à s'habillant dans des vêtements de misère, cela démontre qu'il renonce par le fait même au monde, à ses plaisirs, à ses satisfactions.

La mort que manifeste l'exomologèse chrétienne, c'est à la fois la mort que l'on est et que l'on représente parce que l'on a péché, mais c'est aussi la mort que l'on veut par rapport au monde. On veut mourir à la mort. Et c'est cette double signification de la mort comme état du pécheur et de la mort comme volonté de mourir au péché, c'est cela, cette double signification, qui est présente dans le rite de l'exomologèse, dans l'ensemble des pratiques caractéristiques de l'exomologèse³⁸³.

C'est pourquoi, le vocabulaire de « supplication » qui rend compte de la mort symbolique du sujet, fait manifester la vérité sa propre vérité d'une part et, d'autre part, ce vocabulaire met en exergue l'idée qu'en mourant, le sujet peut renaître. De ce point de vue, ce

³⁸¹Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, *op. cit.*, p. 207.

³⁸²*Ibid.*, p. 208.

³⁸³*Ibidem.*

vocabulaire ne saurait signifier ni encore moins traduire l'idée d'un transfert d'obligation chez celui que l'on supplie comme dans la civilisation antique. Dans cette supplication, il est question de manifester vraiment ce qu'on est et, de l'effacer en même temps. C'est pour cette raison que l'on retrouve le couplage verbalisation de la faute et l'exploration du sujet dans l'institution monastique.

SECTION III

L'INSTITUTION MONASTIQUE : TOPIQUE DE VERBALISATION DE LA FAUTE ET DE L'EXPLORATION DU SUJET

Cette section se structure autour de deux paragraphes : si le premier fait quelques remarques préliminaires portant sur les procédures de verbalisation de la faute au sein de l'institution monastique, le deuxième lui, table sur le couplage verbalisation de la faute et exploration de la faute au sein de la même institution (monastique).

§1. Remarques préliminaires sur les procédures de verbalisation de la faute

Le processus de la préparation au baptême et la seconde pénitence constituent dans le christianisme des premiers siècles, deux procédures, deux étapes durant lesquelles le fidèle était tenu par l'obligation de manifester sa vérité. Il s'agit là de deux séries d'épreuves et/ou de deux types de manifestation de la vérité appelée *probatio animae*, et/ou *publicatio sui*. Mais qu'est-ce qui ferait la spécificité de la verbalisation de la faute et de l'exploration du sujet dans le christianisme ?

En réponse à cette interrogation, Michel Foucault apporte deux précisions. A l'en croire, ce qui fait l'originalité de la verbalisation de la faute et de l'exploration du sujet c'est qu'il n'existe pas, dans ces rites de *probatio*, la verbalisation de la faute comprise au sens d'une « description analytique de la faute avec ses caractères et ses circonstances³⁸⁴. » On ne constate pas en outre la présence d'une définition, d'une assignation de la responsabilité du sujet dans la faute. Il est question dans ces rites d'expressions globales et dramatiques de l'état de pécheur : il n'y a pas de verbalisation auto-accusatrice de la faute par le pécheur lui-même³⁸⁵.

³⁸⁴ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 205.

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 220.

Par ailleurs, dans cette verbalisation de la faute il n'existe pas de procédure de la connaissance de soi. En d'autres mots, il est hors de question d'obliger le sujet dans ces procédures de se reconnaître lui-même : ce qu'on lui demande, c'est de se manifester, c'est de faire son automonstration. Sous d'autres claviers de langage, « il n'existe pas d'exploration de soi, ni de cheminement à l'intérieur de soi-même, ni encore moins de découverte par le sujet, au fond de lui-même, de choses qu'il ne connaîtrait pas³⁸⁶ » : il n'a rien d'autre à faire que manifester ce qu'il est, manifester son état. Il s'agit pour lui d'aller chercher au fond de lui-même une certaine connaissance de soi qu'il n'aurait pas encore. Pour cela, il n'en est pas question, ni dans la *probatio* du catéchumène ni dans l'exomologèse du pénitent. Cette verbalisation de la faute par le sujet, inséparable de l'exploration de lui-même, comme on peut le remarquer, est un phénomène important dans le christianisme occidental : elle marque le début d'un très long processus où, en Occident, va s'élaborer la subjectivité, c'est-à-dire, le mode de rapport de soi à soi³⁸⁷. Cette démarche analytique constitue un tournant épistémologique dans l'histoire de la pensée philosophique occidentale, tournant qui établit un lien entre « politique » et « éthique », entre « pouvoir » et « sujet ». Frédéric Gros l'explique en ces termes :

Et voilà que, par une espèce de “tournant”, M. Foucault nous offre d'ultimes méditations sur l'histoire du sujet grec et les techniques de soi antiques. On a parlé de rupture, on a évoqué un passage presque sans transition du “politique” à l’“éthique”, du “pouvoir” au “sujet”. Et pourtant ce sujet ancien que décrit M. Foucault dans ses études sur le souci de soi, l'ascétique, l'esthétique de l'existence, les pratiques de subjectivation, etc. est appelé à se gouverner lui-même, c'est-à-dire, comme on voudrait le montrer ici, à instaurer de soi à soi un rapport politique³⁸⁸.

Du point de vue anthropologico-éthique, ce « dire-vrai sur soi-même » a pour visée thérapeutique ; il a pour objectif « d'effacer le mal », en faisant en soi-même un exode de « l'inconnue » vers « le connu » ; « en se donnant à soi-même et à ses propres yeux un statut d'objet à connaître en même temps que l'on verbalise ses fautes pour les effacer ; en se faisant exister soi-même comme objet de connaissance dans la mesure où on se donne – par la verbalisation – les moyens de faire que le péché soit pardonné ou qu'il soit effacé³⁸⁹. » Il

³⁸⁶ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 222.

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 221.

³⁸⁸ Frédéric GROS, « Le gouvernement de soi », in Héloïse LHERETHE (dir.), *Michel Foucault- L'homme et l'œuvre. Héritage et bilan critique*, Paris, Editions Sciences humaines, (Coll. « Petite bibliothèque »), 2017, p. 61.

³⁸⁹ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 222.

convient de préciser que ce couplage est tardif dans le christianisme : il apparaît aux VII^{ème}-VIII^{ème} siècles, période durant laquelle la pénitence endosse des postures juridiques, c'est-à-dire lorsqu'elle devient une sorte de comportement aussi bien récurrent qu'itératif qui est plis en place, provoquée, incité à chaque fois que l'on commet le péché³⁹⁰. Ce genre de verbalisation de la faute et de l'exploration du sujet se retrouve dans l'institution monastique qui est l'une des institutions majeures du christianisme.

§2. Le couplage verbalisation de la faute et exploration du sujet dans l'institution monastique

Ainsi que nous venions de le noter ci-haut, c'est aux VII^{ème}-VIII^{ème} siècles qu'apparaît dans le christianisme le couplage verbalisation de la faute et l'exploration du sujet, précisément au sein de la vie monastique. Car, aussi bien dans la vie monastique que dans son ascèse, il a existé une structure fortement continue, dans la mesure où « il s'agira pour le sujet de cheminer de jour en jour, d'un moment à un autre, d'instant en instant, vers une perfection sans cesse plus grande. Et à ce moment-là, le rapport de vérité au sujet de lui-même devra nécessairement être structuré sur un tout autre mode que celui de la rupture et du *ego non sum ego* qui caractérisaient les autres manifestations de vérité du baptême ou de la pénitence³⁹¹. » Expliqué autrement – et négativement – ce coupable ne doit son origine ni dans les procédures du baptême ni dans celles de la pénitence, mais c'est à un troisième type d'institution, l'institution monastique. Cela se justifie par le fait qu'aux deux thèmes chrétiens « d'accès à la vérité » et celui de la « rechute » (baptême et pénitence), il s'est ajouté un troisième : celui de « l'ascèse et du perfectionnement continu dans l'ascèse »³⁹².

Dans l'ascèse est mise en exergue la manifestation de la vérité à travers une désidentification du sujet, dans la mesure où le sujet qui était pécheur ne l'est plus. Dans sa démarche d'écrevisse, Michel Foucault essaie d'établir la dichotomie entre la manière dont le sujet manifeste la vérité dans la préparation et/ou dans le baptême et dans la pénitence, de la façon dont cela se passe dans l'institution monastique. Pour ce qui est du baptême et de la pénitence, il souligne l'idée qu'il y a une rupture de l'identité du sujet, qui rend nécessaire la manifestation de la vérité, laquelle conduit le sujet à la libération de sa propre vérité. Il cite à ce propos le texte de saint Ambroise pour appuyer son point de vue :

³⁹⁰Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants, op. cit.*, p. 221.

³⁹¹*Ibid.*, p. 222.

³⁹²*Ibidem.*

Un jeune homme a eu une liaison avec une jeune fille et il l'aime ; il part pour un long voyage et il revient converti ; il revient converti et, bien sûr, il ne fréquente plus celle qui était sa fiancée ; il la rencontre un autre jour dans la rue ; elle s'avance vers lui et elle lui dit : Mais quoi, tu ne me reconnais pas ? “Je suis moi-même, *ego sum*”, et le jeune homme répond : “ *Sed non sum ego*, mais moi je ne suis plus moi³⁹³ .

Dans l'ascèse monastique par contre, le sujet effectue une sorte de cheminement continue, celui qui suit le cours des jours et des moments, en vue d'atteindre une perfection de plus en plus grande.

Une autre comparaison que fait le philosophe français porte sur le catéchuménat, l'épreuve de l'âme, l'exomologèse et la publication de soi-même qui sont antérieurs au christianisme, c'est-à-dire qui existaient déjà dans le monde hellénistico-romain. Selon lui, on retrouve très régulièrement, dans les religions païennes, au sein des religions grecque et romaine, la nécessité, ou en tout cas, l'efficacité, quand on a péché, d'une confession solennelle aux divinités, pour manifester que l'on est malheureux, selon le rite de supplication auquel se soumet quelqu'un lorsque le malheur s'est abattu sur lui, mais aussi lorsque l'on a commis une faute et, *a fortiori*, lorsque faute et malheur sont couplés ensemble. On voit bien cela dans la pièce de l'*Œdipe* de Sophocle, pièce au sein de laquelle se développe deux modes de véridictions, c'est-à-dire deux types d'aléthurgies qui répondent et s'ajustent l'une à l'autre. Car, lorsque le sujet arrive aveugle et suppliant, il manifeste et son malheur et sa faute. Il s'agit là d'une sorte d'exomologèse : « Je suis criminel, j'ai commis une faute et je suis malheureux³⁹⁴. »

A la lumière de ce parcours à la fois analytique et historiographique, il ressort que c'est à l'intérieur du couplage « verbalisation de la faute et exploration de soi-même » que se situe la pratique de la direction de conscience (la direction des âmes) qui fonde son origine, qui module sa formation, et son développement, durant la période antique et dans le christianisme.

³⁹³ Saint AMBROISE DE MILAN, *De paenitentia*, édition de R. Gryson, p. 193.

³⁹⁴ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 223.

CONCLUSION

Etant une suite logique du deuxième chapitre, ce troisième chapitre avait pour objectif de faire une analytique historiographico-philosophique de la pénitence canonique comme obligation de la vérité réflexive, à partir des textes patristiques : ceux du Pasteur d'Hermas, de Tertullien, de saint Cyprien, de saint Ambroise, saint Jérôme, saint Irénée de Lyon, etc. La visée était d'expliquer le lien entre subjectivité et vérité se noue dans la seconde pénitence de façon réflexive. Pour se faire, il nous a fallu dégager sa spécificité, en mettant en relief l'originalité de l'exomologèse chrétienne, à l'aune de diverses procédures. Il en est ressorti deux idées majeures, d'une part sur la pénitence canonique et, sur l'exomologèse d'autre part.

Premièrement sur la pénitence canonique. En effet, la seconde pénitence, et/ou la pénitence post-baptismale est la deuxième grande pratique chrétienne sur laquelle s'attarde Michel Foucault lorsqu'il étudie le régime de vérité qui fait l'originalité chrétienne. À la différence des procédures baptismales, la pénitence ecclésiale s'adresse aux chrétiens qui, à la suite du baptême, ont souillé leur âme en commettant un péché. Ainsi donc, l'instauration de cette pénitence post-baptismale bouleversera à frais nouveau l'équilibre des rapports entre subjectivité et vérité, en même temps qu'elle marquera une rupture franche dans l'histoire de la pénitence³⁹⁵. Et puisque le baptême n'est pas réitérable, la possibilité d'une seconde pénitence n'est nullement envisageable. Mais avec la mise en place de la pénitence canonique s'ouvre une nouvelle donne des pratiques pénitentielles : celles-ci sont marquées par l'avènement des apostats, cette classe d'individus qui ont renié leur foi chrétienne sous le feu des persécutions et rompu, par conséquent, leur rapport avec la vérité.

Deuxièmement l'exomologèse est un « acte de foi », nécessaire au chrétien pour qui les vérités révélées et enseignées ne relèvent pas seulement du registre de la foi, mais elles impliquent pour lui « certaines obligations par lesquelles il s'engage : obligation de maintenir ses croyances, d'accepter l'autorité qui les authentifie, d'en faire éventuellement profession publique, de vivre en conformité avec elles³⁹⁶, etc. » C'est donc au sujet « des fautes graves et en particulier de l'idolâtrie, de l'adultère et d'homicide, ainsi qu'à l'occasion des persécutions et de l'apostasie, que l'exomologèse des fautes prend sa spécificité : elle devient une condition

³⁹⁵ Jean-Michel LANDRY, « Généalogie politique de la psychologie. Une lecture du cours de Michel Foucault *Du gouvernement des vivants* (Collège de France, 1980) », *art. cit.*, p. 38.

³⁹⁶ Michel FOUCAULT, « Du gouvernement des vivants », in *Dits et Ecrit, tome IV, op. cit.* p. 451.

de la réintégration et elle est liée à un rite public complexe³⁹⁷. » Mais comment penser le gouvernement des âmes par l'obéissance ? L'aveu est-il une forme de gouvernementalité par la vérité que le sujet dit sur lui-même ?

³⁹⁷ Michel FOUCAULT, « Du gouvernement des vivants », in *Dits et Ecrits, tome IV, op. cit.* p. 451. Nous mettons le texte en italique.

Chapitre IV

LE GOUVERNEMENT DES AMES PAR L'OBEISSANCE ET L'AVEU

INTRODUCTION

L'analyse de l'organisation de la direction des âmes est la troisième pratique institutionnalisée au sein du christianisme sur laquelle nous nous penchons, à la suite de Michel Foucault, pour expliciter les enjeux anthropologiques et éthique du régime chrétien de vérité. Cette pratique constitue pour cette thèse un tournant dans l'articulation de cette histoire des obligations de vérité. Car, avec elle apparaissent les premiers procédés de verbalisation de soi, verbalisation qui constitue l'une des préoccupations majeures qui ont caractérisées les recherches du philosophe français lorsqu'il voulait établir un lien entre subjectivité et vérité. Voici comment il l'exprime :

Le problème des rapports entre le sujet et les jeux de vérité, je l'avais envisagé jusque-là à partir soit des pratiques coercitives – comme dans le cas de la psychiatrie et du système pénitentiaire –, soit dans des formes de jeux théoriques ou scientifiques – comme l'analyse des richesses, du langage et de l'être vivant. Or, dans mes cours au Collège de France, j'ai essayé de le saisir à travers ce que l'on peut appeler une pratique de soi, qui est, je crois, un phénomène assez important dans nos sociétés depuis l'époque gréco-romaine – même s'il n'est pas très étudié³⁹⁸.

Le philosophe français affirmait par-là « qu'il n'a jamais eu d'autre projet que celui de définir les versions variées du rapport entre le sujet humain et les jeux de vérité, c'est-à-dire les figures de la formation du sujet conformément à un ensemble de règles de production de la vérité³⁹⁹. » Mais il précise que ni les pratiques liées au baptême ni encore moins celles associées à la pénitence canonique n'exigeaient du sujet qu'il formule une vérité sur lui-même. Autrement dit, dans ces pratiques, on ne demandait pas au sujet de dire « sa » vérité ; on lui demandait de la manifester, étant donné qu'aucune de ces pratiques n'obligeait le chrétien à s'examiner, ou encore à s'autoévaluer. En d'autres termes, avec le catéchuménat qui l'a précédée,

³⁹⁸ Michel FOUCAULT, *Dits et Ecrits*, IV, Paris, Gallimard, (Coll. « Quarto »), 1994, pp. 708-709.

³⁹⁹*Ibidem*.

l'exomologèse exigeait du sujet une révélation de vérité à l'intérieur de laquelle l'expression verbale était secondaire et l'effort analytique absent. Ainsi donc, « la verbalisation analytique de l'aveu ne sera intégrée aux procédures de la pénitence canonique qu'entre les XII^{ème} et XIII^{ème} siècles⁴⁰⁰ », avec la création des institutions monastiques.

Il convient de préciser que la pratique de l'aveu a pris diverses formes au sein des institutions monastiques. Pour les étudier, Michel Foucault fait recours à l'étude approfondie des institutions cénobitiques et certains textes de Jean Cassien, envisagés sous l'angle des techniques de direction spirituelle. Il analyse pour ce faire trois aspects fondamentaux : « d'abord le mode de dépendance à l'égard de l'ancien ou du maître ; ensuite la manière de conduire l'examen de sa propre conscience ; et enfin le devoir de tout dire des mouvements de la pensée dans une formulation qui se propose d'être exhaustive⁴⁰¹. » Dans une approche de comparaison et de différenciation, il fait remarquer qu'il existe des différences de fond sur ces trois points de la direction de conscience dans le christianisme, des différences d'ordre procédural d'avec celles qu'on retrouve au sein des écoles philosophiques pythagoricienne et stoïcienne. En d'autres termes, au sein de l'institution monastique, le rapport au maître se fonde dans le critère d'une obéissance inconditionnelle et permanente. Cette obéissance porte sur tous les aspects de la vie, ne donnant au novice aucune marge d'initiative. Ensuite, la valeur de ce rapport d'obéissance est positive, même s'il dépend de la qualification du maître, d'une part et de l'objet sur lequel elle porte, d'autre part. Enfin même si l'obéissance du novice est le présupposé sans lequel il ne saurait avoir de direction conscience confiée aux anciens, il convient de signaler cependant que « le rapport d'âge n'est pas en lui-même suffisant à justifier cette relation, étant donné que la capacité de diriger est un charisme et que l'obéissance doit constituer, sous la forme de l'humilité, un rapport permanent à soi-même et aux autres⁴⁰². »

C'est dans ce sens que se comprend l'aveu prescrit par Jean Cassien, lequel n'est ni simple énonciation des péchés commis par l'individu ni une exposition totale de ce qu'est l'état de son âme. En d'autres termes, l'individu est appelé à une pérenne verbalisation de tout ce qui tourmente négativement sa pensée. Un tel aveu permet au confesseur-directeur d'abord de faire un diagnostic et, enfin de prodiguer des conseils. Cependant, « la verbalisation comporte aussi des effets intrinsèques qu'elle doit au seul fait qu'elle transforme en énoncés, adressés à un

⁴⁰⁰ Jean-Michel LANDRY, « Généalogie politique de la psychologie. Une lecture du cours de Michel Foucault *Du gouvernement des vivants* (Collège de France, 1980) », *art. cit.*, pp. 40-42.

⁴⁰¹ Michel FOUCAULT, « Du gouvernement des vivants », in *Dits et Ecrits, tome IV, op. cit.*, p. 451.

⁴⁰² *Ibidem*.

autre, des mouvements de l'âme. En particulier le "tri" qui est un des objectifs de l'examen est opéré par la verbalisation grâce au triple mécanisme de la honte qui fait rougir de formuler toute pensée mauvaise, de la réalisation matérielle par les mots prononcés de ce qui se passe dans l'âme, et de l'incompatibilité du Satan [...] avec la lumière qui les découvre. Il s'agit donc dans l'aveu ainsi entendu d'une extériorisation permanente par les mots des "arcanes" de la conscience⁴⁰³. »

Ce chapitre gravite autour de trois principales sections. La première porte sur la pratique du gouvernement des âmes en tant que notion commune aussi bien pour direction que pour l'examen de conscience. La deuxième table sur l'examen de conscience entendue comme exploration de la profondeur de l'âme dans le christianisme monastique. La troisième quant à elle analyse la vie philosophique et la vie monastique, partant de la lecture foucauldienne de Jean Cassien. Une conclusion récapitule les idées majeures en relavant les acquis dans la mesure du possible.

SECTION I

LA PRATIQUE DU GOUVERNEMENT DES AMES : ENTRE LA DIRECTION ET L'EXAMEN DE CONSCIENCE

Cette section comporte deux paragraphes : le premier porte sur la direction des âmes, il dégage la spécificité chrétienne ; le deuxième analyse sur la pratique de la direction au sein des écoles philosophiques dans l'antiquité gréco-romaine : il fait le point sur le couplage verbalisation des fautes et l'exploration du sujet lui-même.

§1. La direction des âmes : la spécificité chrétienne

La direction des individus est cette pratique qui consiste à ce qu'un sujet humain remette sa volonté en se soumettant à un autre pour un ensemble de décisions privées qui échappent statutairement, et de façon habituelle, aussi bien à la contrainte politique qu'à l'obligation juridique. Il convient cependant de préciser que cette soumission de l'individu à un autre ne saurait se confondre à ce que les juristes appellent un transfert de souveraineté, car l'individu

⁴⁰³ Michel FOUCAULT, « Du gouvernement des vivants », in *Dits et Ecrit, tome IV*, n° 289, p. 451.

ne renonce pas à sa propre volonté. Positivement, l'individu voudrait qu'on lui dise ce qu'il doit vouloir, dans la mesure où il se réfère à l'autre comme principe de sa propre volonté. Dans la cession juridique de la souveraineté par contre, si le sujet humain ne cesse pas de vouloir, il fait le transfert de tout ou du moins d'une partie de sa volonté à quelqu'un d'autre qui, lui occupe sa place : l'autre en devient le lieutenant. Le pouvoir politique quant à lui a pour visée de prendre la place de l'individu en lui imposant sa volonté, de gré ou de force, au nom du contrat social. Même alors, l'individu ne cède pas sa volonté, étant donné qu'il continue à vouloir au fil des jours, et point par point, ce que l'autre veut, les deux volontés restant ainsi continuellement présentes.

Les deux volontés coexistent, explicite Michel Foucault, mais coexistent avec entre elles un lien, où l'une ne se substitue pas à l'autre, où l'une ne se limite pas à l'autre, mais un lien qui lie les deux volontés d'une façon telle qu'elles restent entières et permanentes, mais de cette façon aussi que l'une veuille totalement et toujours ce que veut l'autre. C'est donc, au sens strict, une subordination de la volonté, dans laquelle les deux volontés restent entières et permanentes, mais de façon aussi que l'une veuille totalement et toujours ce que veut l'autre⁴⁰⁴.

Ainsi est mis en exergue dans cette citation la différence entre la cession juridique et le pouvoir politique avec la direction des âmes, où il n'existe ni coercition ni sanction de toute structure de type juridique ou politique. Or, il s'agit dans le gouvernement des âmes d'un lien à la fois libre, volontaire et illimité. Autrement dit, dans cette pratique, le dirigé manifeste sa volonté d'être toujours dirigé et, en tant quel, il est toujours libre de ne plus vouloir être dirigé, s'il y a une menace de sanction, qui pourrait entraîner sa sortie de la direction : « le jeu de l'entière liberté, dans l'acceptation du lien de direction, est, [...], fondamental⁴⁰⁵. »

Mais ce qui est paradoxalement caractéristique est que durant la période de la Contre-Réforme, l'Eglise catholique a imposé aux séminaristes l'obligation d'avoir un directeur spirituel ; elle a également légiféré sur l'obligation de la confession. Cette obligation est statutaire puisqu'elle est liée au droit interne de l'Eglise, le droit canonique. Ainsi, reprenant en son compte le point de vue de Félix Vialart qui a écrit un règlement pour la direction spirituelle du séminaire⁴⁰⁶, Michel Foucault affirme l'obligation pour les séminaristes d'être recommandé à un directeur, et que cette direction n'a nullement un contenu spécifique, car elle est illimitée ; elle concerne si pas quelques-uns à tout le moins tous les aspects de l'existence. Même si elle

⁴⁰⁴ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 226.

⁴⁰⁵ *Ibidem*.

⁴⁰⁶ Châlons, 1664.

n'a pas de structure juridique propre, cette direction a ses techniques qui sont des « moyens de corrélérer l'une avec l'autre des volontés qui restent entières, mais dont le jeu est tel que l'une veut toujours ce que l'autre veut qu'elle veuille⁴⁰⁷. » D'où les (ses) caractéristiques suivantes : d'abord qu'elle ne comporte pas de cession de volonté ; elle n'a pas ensuite de structure juridique et, en tant que telle, ne saurait avoir ni sanction ni limite ; elle n'apporte au dirigé ni l'obtention du bonheur, ni la richesse, ni la santé : elle n'a pas d'extériorité ni de finalisation externe. Positivement, « le vrai rapport de direction et son but c'est la perfection, la tranquillité de l'âme, c'est l'absence de passions, la maîtrise de soi, la béatitude⁴⁰⁸. » Ces vertus, somme toute, impliquent un rapport de soi à soi. Michel Foucault explicite lorsqu'il écrit :

La formule de la direction au fond, c'est ceci : J'obéis librement à ce que tu veux pour moi, j'obéis librement à ce que tu veux que je veuille, de façon à ce que je puisse ainsi établir un certain rapport de moi à moi. Et par conséquent, si on appelle subjectivation la formation d'un rapport défini de soi à soi, on peut dire que la direction, c'est une technique qui consiste à lier deux volontés de façon qu'elles restent l'une par rapport libres, à les lier de telle façon que l'une veuille ce que veut l'autre, et ceci à des fins de subjectivation, c'est-à-dire d'accès à un certain rapport de soi à soi. L'autre et la volonté de l'autre sont par moi acceptés librement pour que je puisse établir de moi à moi un certain rapport. C'est cela, [...], le sens général que l'on peut donner à cette notion de direction⁴⁰⁹.

Cette citation met en lumière les diverses variations, les multiples modulations et le système d'intégration institutionnelle des pratiques de la direction des âmes. Ces pratiques et systèmes se retrouvent dans l'Antiquité gréco-romaine ; ils se retrouvent également dans d'autres civilisations, en l'occurrence dans les civilisations chinoise, japonaise, hindoue, au sein desquelles la direction est très pratiquée et très développée. Mais pour ce qui concerne cette thèse, nous ne nous limiterons qu'à la civilisation occidentale. Ce qui nous conduit alors à apporter quelque nuance.

En effet, on a pris l'habitude de marteler sur la dichotomie de structure qui existe entre subordination politique, l'exercice de l'autorité, et la forme de subordination propre à la direction. De cette manière, il existe un lien entre la structure de l'autorité et la pratique de direction. Ceci se vérifie dans les utopies politiques qui ne sont autres que les rêves d'un pouvoir politique qui se prolongerait jusqu'à la direction réelle et effective des individus. Michel Foucault cite à ce sujet la cité platonienne, ou bien celle de Thomas More qui sont celles dont

⁴⁰⁷ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 226.

⁴⁰⁸ *Ibidem*

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 227.

les développements aboutissent jusqu'à la direction complète et exhaustive des individus. A l'en croire, on pourrait affirmer que dans le fonctionnement politique des sociétés à la fin du XVI^{ème}-début XVII^{ème} siècle, aussi bien au sein des églises catholiques et protestantes, on a eu des combinaisons très subtiles, très réfléchies et très organisées, d'ailleurs, entre le développement d'un pouvoir politique administratif et toute une série d'institutions de direction de conscience, direction spirituelle, direction des âmes et des individus. A cet effet, il se remarque une certaine hétérogénéité de forme entre la direction et le fonctionnement politique : leur coexistence, leurs liens et leurs appuis réciproques n'en sont pas moins évidents⁴¹⁰.

Cependant, même si la pratique de la direction des âmes est d'inspiration religieuse, cela ne revient pas à soutenir l'idée que les pratiques de direction qu'on retrouve dans la période antique sont du registre religieux : elles étaient d'ordre philosophique, n'ayant une origine religieuse que de façon lointaine. Voilà qui nous conduit à examiner la portée philosophique de la pratique de la direction dans le monde Antique, pour dégager les enjeux de la verbalisation des fautes et l'exploration du sujet.

§2. La pratique de la direction dans les écoles philosophiques de l'Antiquité gréco-romaine : le couplage verbalisation des fautes et exploration de soi-même

Durant la période de l'Antiquité gréco-romaine, il se pratiquait différentes formes de direction. On peut noter d'abord la direction de conscience à l'état libre : cette dernière était une forme de relations discontinues, épisodiques, fondamentalement individuelles, sans contexte institutionnel précis. C'était-là des consultations payantes qui existaient au début du IV^{ème} et du V^{ème} siècles. Michel Foucault évoque à ce sujet le cas d'Antiphon le Sophiste qui avait un cabinet de consultation à Athènes : ceux qui avaient un malheur, une malchance, des maux physiques allaient le consulter, moyennant l'argent et, en retour, il leur prodiguait de conseils de conduite qui leur permettaient de résister à leurs situations difficiles. Cette forme de direction, on le voit, était l'une des activités des médecins, dont Galien est l'une des figures les plus reconnues de l'époque. La direction avait par ailleurs une forme gratuite et bienveillante, ayant une portée d'amitié. Il était question d'échanges, de conversations, de correspondances – constituées de longues lettres, de petits traités de consolation, etc. – d'encouragements à quelqu'un dont on était l'ami et qui demandait de l'aide. Il s'agissait dans cette forme de direction de relations qui étaient occasionnelles, qui répondaient à une situation

⁴¹⁰ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants, op. cit.*, p. 228.

spécifique, comme lorsqu'on a un revers de fortune, lorsqu'on est en exil ou bien lorsqu'on est endeuillé⁴¹¹, etc.

A ces deux formes sporadiques peuvent s'ajouter les formes de direction qui sont continues, denses, véritablement institutionnalisées : ce sont les formes que l'on retrouve au sein des écoles philosophiques. Au sein de ces écoles, l'individu s'engageait pour une longue période et parfois pour toute sa vie. Et ces formes de direction portaient sur tous les aspects de la vie. En d'autres termes, il y avait des conseils ou des prescriptions qui portaient sur l'alimentation, les vêtements, les rapports sexuels, pour qui devait se marier ou pas, sur les passions, sur l'attitude politique. Il s'agit, comme on le remarque, d'un régime qui concerne d'aval en amont toute l'existence qui était prescrit et proposé à ceux qui voulaient pratiquer cette forme de philosophie et intégrer l'école philosophique de guidance. Cette direction, faut-il le préciser, s'opérait au sein des structures institutionnelles strictes et hiérarchiquement organisées. Michel Foucault évoque quelques exemples à ce sujet :

Par exemple, chez les épicuriens vous aviez toute une activité de guidage de conscience, avec la hiérarchie de ceux que l'on considérait comme n'ayant pas besoin eux-mêmes d'être guidés, pouvant être guides mais n'ayant pas besoin, à un moment donné, d'un guide – et à dire vrai, un [seul] se trouvait dans ce cas-là, c'était Epicure lui-même ; puis, ceux qui avaient eu besoin, à un moment donné, d'un guide – c'était le successeur d'Epicure, Métrodore ; puis ceux qui avaient eu, à un moment donné, besoin d'un guide et qui, en permanence, avaient besoin d'une aide, d'une aide de direction pour les soutenir tout au long de leur existence⁴¹².

Dans ces diverses pratiques, cette direction utilisait maintes procédés et techniques, en l'occurrence les techniques verbales, les procédés comme celle de la discussion, de la démonstration, de la réfutation, de l'exhortation, etc., développées sur la place publique et, à partir d'elle. Mais à l'intérieur de ces techniques et procédés, il existait un point nodal qu'on appelle l'examen de conscience qui caractérisait la direction au sein des écoles philosophiques pythagoricienne et stoïcienne, dont nous exposerons le contenu un peu plus loin.

De l'avis de Michel Foucault, l'examen de conscience est cette pratique des écoles pythagoricienne et stoïcienne qui constitue une charnière entre la direction des âmes et l'examen de conscience chrétienne. Ceci paraît vrai dans la mesure où l'examen de conscience était le moyen par lequel le directeur pouvait avoir une prise sur le dirigé d'un côté ; il était

⁴¹¹ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 229.

⁴¹² *Ibid.*, p. 230.

également l'élément par lequel le dirigé pouvait, à son tour, s'approprier l'opération du directeur de l'autre côté. C'est tout c'est l'enjeu dialectique du « dis-moi ce que tu es ». Car, le directeur ne devrait accomplir sa tâche de guidage que dans la mesure où le dirigé examinait sa conscience, en étalant à ses yeux (aux yeux du directeur de conscience). Dans ce sens, dans le « dis-moi ce que tu es pour que je puisse te dire ce que tu dois faire », l'action du directeur résultait de l'examen de conscience du dirigé. Il s'agit d'une technique, d'un exercice où le dirigé et le directeur regardaient ensemble ce qu'il (le dirigé) était capable de faire, pour qu'il (le directeur) lui dise ce qu'il peut faire. Autrement dit, « la charnière entre la volonté du directeur et la volonté du dirigé, [s] a nécessité dans la direction pour que la volonté du dirigé reproduise bien la volonté du directeur et veuille bien librement ce que veut le directeur, ceci impliquait, au centre du dispositif, la pratique de l'examen de conscience⁴¹³. »

Une précision importe à ce niveau. L'examen de conscience telle que pratiquée à l'époque de l'Antiquité gréco-romaine est différente de celle que l'on retrouve dans le christianisme. En effet, si l'examen de conscience gréco-romaine porte avec lui un certain nombre d'effets de connaissance et de subjectivation, l'examen de conscience dans le régime chrétien a d'autres effets de connaissance ainsi que d'autres effets de subjectivation. Partant de cette différence, nous pouvons conclure que la subjectivation de l'homme occidentale est chrétienne et non gréco-romaine. Car, dans la pratique de l'examen de conscience chrétienne, on peut examiner sa conscience de plusieurs façons : en changeant la nature de ce qu'on examine ; en faisant l'examen des sanctions que l'on a faites ; en examinant par ailleurs les actions qui doivent être faites et celles que l'on va faire ; en examinant enfin la situation dans laquelle on se trouve, inséparablement des situations virtuelles dans lesquelles on pourrait se trouver. « Donc, le champ sur lequel porte l'examen de conscience est tout à fait variable, et vous verrez qu'il n'est pas du tout le même dans la philosophie gréco-romaine et dans le christianisme⁴¹⁴. »

Une autre différence que nous pouvons relever est celle qui porte sur les instruments utilisés lorsqu'on fait l'examen de conscience : on peut utiliser la concentration sur soi en essayant de se savoir soi-même ou de se saisir, soit dans son immobilité, soit dans son changement. On peut également se souvenir de la mémoire en essayant de s'autoévaluer sur ce qu'on a dit et pensé dans la journée ou dans la semaine, dans les mois comme dans les années.

⁴¹³ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 231.

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 232.

Tout comme on peut faire de la verbalisation explicite, avec un aveu à l'autre. On peut par ailleurs utiliser le discours virtuel que l'on tient à soi-même. On peut se servir de l'écriture : écriture pour soi-même et/ou pour les autres. Une autre différence est celle qui concerne les objectifs qui diffèrent et varient. Car on s'autoexamine pour qu'on découvre ce qui est inconnu en soi, soit une explication qu'on manque pour soi, soit pour avoir les raisons qui justifieraient qu'on fasse telle chose plutôt que telle autre. Bien plus, on peut poursuivre d'autres buts. En fait, en s'examinant, l'individu peut vouloir assurer la maîtrise de soi, en chassant de soi la passion qui, elle peut entamer cette maîtrise de soi ; en s'examinant, il peut vouloir évaluer et mesurer son progrès et s'engager dans l'effort de purifier ses fautes. En un mot, « les pratiques d'examen de conscience, leur but, leur instrument, leur objet peuvent profondément changer. C'est cela [...], qui apparaît clairement quand on compare examen gréco-romain et examen chrétien⁴¹⁵. »

Voyons comment cette pratique d'examen de conscience s'articulait au sein des écoles philosophiques pythagoricienne et stoïcienne.

Commençons par l'école philosophique pythagoricienne. Michel Foucault, comme plusieurs philosophes de son temps, affirme que l'invention de la pratique de l'examen de conscience est attribuée aux pythagoriciens, même si on retrouve cette pratique chez les auteurs grecs et romains, voire même chez certains auteurs chrétiens, en l'occurrence saint Jean Chrysostome. Quelques aspects caractéristiques de cette école retiennent notre attention. D'abord que l'examen de conscience chez les pythagoriciens est *rétrospectif*, alors que chez les stoïciens il est *prospectif*. En effet, étant donné que le sujet examine ce qu'il va faire, un tel examen est régulier, il a lieu tous les soirs. Cet examen porte ensuite sur les actions, et non sur les sentiments, encore moins sur les états d'âmes, ni sur les intentions : il porte sur ce qu'on fait. Enfin, cet examen a pour fonction de faire le tri et la discrimination entre les bonnes et les mauvaises actions.

A ces objectifs et ces finalités, trois fonctions majeures sont également liées à cette pratique : premièrement, l'examen de conscience est un exercice de mémoire, puisque pour les pythagoriciens, se souvenir de plus de choses était fondamental. Autrement dit, la perspective de cette école philosophique est celle qui place sur la même longueur d'ondes savoir, mémoire et appartenance fondamentale ; elle pense que le savoir et le souvenir d'un sujet humain sont de même nature, « et le pur exercice de mémoire, la pure mnémotechnie était un exercice à la

⁴¹⁵ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants, op. cit.*, p. 232.

fois spirituel et intellectuel. Elle était un instrument de connaissance⁴¹⁶. » Deuxièmement, la préparation purificatrice au sommeil était obligatoire. Pour les pythagoriciens, dormir consiste pour le système à disposer son âme dans une posture d'ouverture à une réalité fondamentalement matérielle, celle qui était manifestée de l'âme, en constituant une récompense ou une sanction pour le sujet. « Dans la mesure où le rêve vous remettait en communication avec un monde représentatif, en quelque sorte, de votre état de pureté, il était évident que la qualité du rêve était absolument essentielle, comme signe ou comme récompense⁴¹⁷. » Enfin troisièmement, le sommeil préfigurait la mort chez les pythagoriciens. Comme tel, au moment où l'individu prépare son sommeil, c'est comme s'il se préparait sa mort prochaine. Pour cela, « l'exercice de mémoire, d'une part, préparation au sommeil [de l'autre] [...] problème de la culpabilisation de l'individu, [de] la connaissance par l'individu de ses propres fautes, de leur raison, il y avait une intention manifestement prospective par rapport au sommeil, même si l'examen était rétrospectif par rapport à la journée⁴¹⁸. »

Comment l'examen de conscience se déroulait chez les Stoïciens romains ? En effet, faisant référence au *De ira* de Sénèque, au livre III, §36, nous pouvons reprendre en notre compte les questions suivantes : « de quelles fautes t'es-tu aujourd'hui guéries ? Quel vice as-tu combattu ? La réponse à ces interrogations fait du sujet humain l'éclaireur, le contrôleur, l'inspecteur de lui-même : il se soumet à sa propre censure. Comme tel, l'âme se fait, de façon discrète, le procès de sa propre conduite. Autrement dit, « elle se fait le procès, elle connaît de sa propre conduite, elle se saisit et elle instruit sa propre conduite : métaphore judiciaire⁴¹⁹. »

Il existe en effet quelques éléments de ressemblance entre ces deux écoles philosophiques au sujet de l'examen de conscience. De portée prospective, il prépare l'individu à un bon sommeil. Pour cela, l'examen de la journée devient indispensable dans le régime de vie de l'individu. D'où la nécessité d'être « bien quand on est éveillé, mais il faut être bien aussi quand on dort, quand on sommeille⁴²⁰. » Un deuxième élément commun qu'il convient de mentionner concerne sa forme judiciaire. En fait, il s'agit dans l'examen de conscience, d'exercer sur soi-même un pouvoir institutionnel qui prend la forme du juge-censeur, qui instruit, qui appelle sa propre cause, qui fait sa propre instruction, qui fait des fouilles sur sa

⁴¹⁶ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 234.

⁴¹⁷ *Ibidem*.

⁴¹⁸ *Ibid.*, pp. 234-235.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 236.

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 237.

journée, en prenant la mesure de ses propres actions⁴²¹. Toutefois, la conscience ne devient pas pour cela – avec sa fonction de censeur – une sorte de tribunal où le sujet humain est à la fois l'accusé et le juge, d'autant plus que chez Sénèque il n'existe pas d'accusateur. Par ailleurs, cette technique est comparable à la fonction du vérificateur aux comptes, ou bien celle du fonctionnaire inspecteur qui vient regarder, contrôler ce que fait le fonctionnaire au quotidien, en évaluant s'il l'a bien fait ou pas. Cette technique de vérification est le trait caractéristique d'une administration qui fonctionne par le jeu de dédoublement : dans l'examen de conscience, en effet, le sujet est fonctionnaire de lui-même, l'inspecteur de sa vie : « je prends la mesure [...] de mes fautes et de mes gestes⁴²². »

Donc, renchérit Michel Foucault, l'examen de conscience a pour but d'inspecter, en quelque sorte, par-dessus l'épaule l'âme gestionnaire de la vie, les fins qui ont été proposées et la manière dont on a atteint ou dont on n'a pas atteint ses fins [...] Il y a effort constituer aussitôt une sorte de schéma opératoire pour l'avenir. Il s'agit de programmer désormais ses conduites. [...]. C'est-à-dire que l'examen de conscience permet d'établir et de formuler un principe rationnel et constant pour les circonstances futures⁴²³.

De ce qui précède, même si chez les stoïciens l'examen de conscience, son déploiement porte sur la journée qui vient de se passer, cette portée rétrospective est doublée de sa fonction prospective, dans le sens le sujet pose la question de savoir vers quelle direction il se dirige lorsqu'il a posé tel ou tel autre acte. Dans ce sens, la visée pour le sujet humain est celle d'acquérir son autonomie, qui lui permette d'adapter ses propres actions aux principes de la raison générale et universelle qui gouverne le monde. Voilà qui marque un écart différentiel avec l'examen de conscience dont la fonction reste l'exploration des arcanes du cœur au sein desquels se trouveraient les racines de la faute. Il s'agit là, d'un examen de soi-même en tant que sujet rationnel, c'est-à-dire en tant que sujet humain qui se propose des fins, dont les actions pourront être considérées comme bonnes ou mauvaises en fonction du fait qu'elles atteindront ou non leur fin. Il s'agit enfin d'un examen de soi-même en tant que sujet rationnel qui ne peut, effectivement, atteindre ses fins que s'il fait un usage autonome de cette raison qu'il partage avec le monde entier⁴²⁴. Mais dans le régime chrétien, l'examen de conscience prend une autre structure, avec un autre objet et d'autres finalités. Voyons comment cela s'articule.

⁴²¹Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 236.

⁴²²*Ibid.*, p. 238.

⁴²³*Ibid.*, p.239.

⁴²⁴*Ibid.*, p. 241.

SECTION II

L'EXAMEN DE CONSCIENCE COMME EXPLORATION DE LA PROFONDEUR DE L'ÂME DANS LE MONACHISME CHRÉTIEN

Cette section comprend quatre paragraphes. Le premier rend compte de la manière dont les pratiques et les techniques de direction et d'examen de conscience ont été récupérées au sein du christianisme. Le deuxième démontre comment la vie monastique était similaire à la vie philosophique à partir de la vie monastique et/ou cénobitique proposée par Jean Cassien. Le troisième est un effort de comparaison : il explique le sens de l'obéissance dans la direction antique, dans sa différence au sein de l'institution monastique. Le quatrième enfin explicite la nécessité de la *discretio* dans la direction spirituelle en mettant en exergue le lien entre l'examen de conscience et l'aveu.

§1. La prise en compte tardive des pratiques et techniques de direction et d'examen de conscience dans le christianisme

Nous avons relevé qu'au sein des écoles philosophiques antiques, la pratique de l'examen de conscience avait une position de charnière entre ce qui se passait au sein des écoles philosophiques antiques et les pratiques de direction au sein du christianisme. Michel Foucault fait remarquer cependant l'entrée tardive de la pratique de la direction, de l'examen de conscience dans le monachisme chrétien, quand bien même les thèmes de la pensée philosophique platonicienne, de la pensée théologique spéculative, ou bien encore de la morale quotidienne se laissent facilement transparaître dans le christianisme, en l'occurrence dans la doctrine paulinienne. Mais c'est à partir du IV^{ème} siècle que ces pratiques de la pensée philosophique antique sont reprises et reconsidérées dans le christianisme. Cela se retrouve dans un certain nombre de thèmes comme la connaissance de soi, la nécessité de réfléchir de ce qu'on fait ou de ce qu'on a fait, même si on peut parler dans ces genres d'exercices de l'examen de conscience au sens fort et strict du terme⁴²⁵.

Pour illustrer cette réception tardive des thèmes philosophiques dans les pratiques de direction et de l'examen de conscience, deux exemples peuvent être évoqués. Celui qu'il tire

⁴²⁵ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 240.

dans *Le Pédagogue* de Clément d'Alexandrie, où est mise en relief l'exigence pour le sujet de se connaître lui-même, de telle sorte qu'il accède à la connaissance de Dieu⁴²⁶.

Un autre exemple est celui qu'on retrouve chez saint Ambroise dans la seconde moitié du II^{ème} siècle. Ce père de l'Église se réfère au Psaume 118, où le sujet humain affirme avoir réfléchi sur ses fautes. En fait, lorsque la réflexion précède, les actions du sujet humain peuvent atteindre leur maturité. Il en est de même pour la direction et pour son institutionnalisation qui apparaissent de façon tardive dans le monachisme chrétien, même si on retrouve le thème du pouvoir pastoral, c'est-à-dire le fait que le berger soit à la tête du troupeau, pour le conduire jusqu'au salut⁴²⁷. Ce thème, ainsi que nous pouvons le préciser, « n'implique pas une technique de direction, même si, plus tard, lorsque cette technique de direction sera développée à l'intérieur du christianisme, c'est sous le signe du pastorat qu'elle sera placée⁴²⁸. »

Par ailleurs, dans le chapitre 41 de *Qui dives salvetur*⁴²⁹ (Quel riche peut être sauvé), Clément d'Alexandrie réaffirme la nécessité de la direction. En effet, le texte soutient l'idée que le riche devrait, s'il veut être sauvé, écouter son directeur et le craindre. En retour, le directeur devra lui-même pratiquer un certain nombre d'exercices ascétiques, c'est-à-dire les exercices sacrificiels et les exercices de probation, en se surveillant, en veillant et en priant. Au fond, ce directeur ne saurait être celui qui guide la conduite du dirigé selon une technique précise et réfléchie, comme son *alter ego*, son représentant, son témoin, son garant, sa caution devant Dieu et à l'égard de Dieu. Pour cette raison, « plutôt que de surveiller la conduite même de celui qu'il dirige, il partage avec lui les macérations qu'il s'impose et, au besoin, il s'en impose plus que celui même qu'il dirige, car ce sont ses macérations à lui qui doivent, dans la procédure d'intercession, obtenir le pardon de Dieu⁴³⁰. »

Enfin, ce qui importe en premier pour le directeur dans la procédure de guidage, ce n'est pas la technique par laquelle, réfléchissant sur ce qu'est son dirigé, sur ce dont il a besoin, utilise des méthodes d'observation, d'analyse et d'exhortation. En d'autres termes, l'essentiel ne porte pas sur une technique de direction : elle porte sur un substitut sacrificiel, dont le modèle eucharistique en constitue le paradigme. Autrement, son sacrifice devrait ressembler à celui du Christ qui se donne à l'humanité, le salut de son dirigé peut être opéré à travers lui qui le guide,

⁴²⁶ Clément D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*, Paris, Migne, (Coll. « Les Pères dans la foi »), III, 1, 1, p. 13.

⁴²⁷ Michel FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population*, op. cit., pp. 129. 130-133. 146-147. 168-169.

⁴²⁸ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 249.

⁴²⁹ Traduction de QuéréJaulmes, p. 52.

⁴³⁰ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 250.

qui le dirige : il apparaît ainsi comme le garant et la caution de son dirigé⁴³¹. Dans le cours de 1978, cette notion est appelée « le principe de l'inversion du sacrifice⁴³² » en rapport le berger qui conduit ses brebis. Nous référant en effet au passage de l'évangile selon saint Jean au chapitre 10, passage qui stipule que « le pasteur défend les brebis contre les loups et les bêtes féroces », nous pouvons relever deux dimensions au sujet de l'action du pasteur qui pourrait être assimilé au directeur : une dimension temporelle et une dimension spirituelle, avec un arrière-fond éthique. Au sens temporel de l'expression, « le pasteur chrétien doit accepter la mort biologique si les brebis sont exposées ; il doit les défendre contre leurs ennemis temporels chaque fois qu'elles sont menacées⁴³³. » Au sens spirituel, le pasteur chrétien devra exposer et disposer son âme pour l'âme des autres :

Il doit accepter de reprendre sur ses épaules le péché des brebis pour que les brebis n'aient pas à payer et de manière à ce que ce soit lui qui paye. De sorte que le pasteur doit, à la limite s'exposer à la tentation, reprendre sur lui tout ce qui pourrait perdre la brebis si, par cette espèce de transfert, la brebis se trouve libérée et de la tentation et du risque qu'il y avait de mourir de mort spirituelle⁴³⁴.

De ce qui vient précède, notons qu'il n'y a pas de similitude entre la direction et l'examen de conscience tels qu'ils sont pratiqués au sein des écoles philosophiques, et de la manière dont ils se déploient dans le christianisme, « même si un certain nombre de ces thèmes ne vont pas disparaître, même si, par exemple, l'idée de la responsabilité, du partage des macérations, de la substitution sacrificielle continuera à hanter, du moins en principe, la pratique de la direction jusqu'au XVII^{ème} siècle⁴³⁵. »

Pour le dire brièvement, c'est à cause de l'apparition de l'institution monastique que la direction dans sa forme institutionnelle précise, réapparaît en se réinsérant, et que ses techniques sont transférées, réactivées, reprises à l'intérieur du christianisme. Sous d'autres claviers de langage, c'est au sein du monachisme précisément, et non dans le christianisme en général, que ces techniques de la vie philosophique ont été remises en activité et reprises à l'intérieur du christianisme. Les raisons qui justifient concrètement le fait d'une réception tardive des

⁴³¹ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, *op. cit.*, p. 251.

⁴³² Michel SENELLART, « Pastorat, direction, aveu. Limites d'un paradigme », *art. cit.*, principalement le titre : « Le substitut sacrificiel », pp. 132-138.

⁴³³ *Ibidem*.

⁴³⁴ Michel FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 174. A ce niveau, Michel Foucault se sert du texte de l'Évangile de saint Jean 10, 11-12, tiré de la *Traduction Œcuménique de la Bible* : « Je suis le bon pasteur ; le pasteur donne sa vie pour ses brebis. Le mercenaire, qui n'est pas le pasteur et à qui n'appartiennent pas les brebis, voit-il le loup, il laisse les brebis et s'enfuit, et le loup s'en empare et les disperse. »

⁴³⁵ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, *op. cit.*, pp. 251-252.

pratiques et techniques de direction dans le monachisme résident dans le fait que le christianisme, dans sa dogmatique théologique et sa pastorale, pose la problématique du rapport entre salut et perfection. En d'autres mots, la question qui se posait dans le christianisme était celle de savoir si le salut impliquait la perfection ou bien, s'il faut être parfait pour que l'individu soit sauvé. Une telle tâche était difficilement réalisable dans la mesure où, à cette époque, plusieurs mouvements religieux hellénistico-romains liaient fondamentalement promesse du salut à la perfection. Ainsi, ce qui fait la particularité historique du christianisme dans une telle configuration, ce qui explique les traits de son expansion et de sa permanence, c'est le fait qu'il a su dissocier salut et perfection. C'est donc sur la base de ces écarts qui existent entre salut et perfection qu'on a vu naître deux institutions qui sont à la fois divergentes, parallèles, opposées, mais qui peuvent toutefois avoir quelques similitudes. Il s'agit de la pénitence d'un côté et du monachisme de l'autre côté⁴³⁶.

S'agissant de l'institution pénitentielle dont on a déjà parlé largement au deuxième chapitre, elle est celle dont les procédures peuvent maintenir les effets du salut, c'est-à-dire les effets de l'acte sacrificiel et salvateur du Christ, inséparablement des effets du baptême en tant que signe du salut, à travers une vie menacée par le péché. De cette façon, la pénitence devient cette institution qui maintient les effets du salut dans la non perfection⁴³⁷. Dans cet écart entre salut et perfection, une autre institution, le monachisme exerce une fonction inverse, différente de l'institution pénitentielle. Précisément, le monachisme s'engage à savoir comment le sujet peut développer une vie de perfection, dans l'horizon de l'économie du salut, où le sacrifice du Christ a été déjà accompli, et s'accomplit encore tous les jours, en faveur de ceux qui croient en lui, le confessent et le connaissent comme Seigneur. Autrement dit, ce qui importe dans le monachisme, c'est cette vie de perfection : il est question d'établir, dans cette vie de perfection, aussi bien la rectification que le perfectionnement des mœurs, dans la manière d'être, en ayant la vraie connaissance de ce qui est (le réel). De ce point de vue, une fois les mœurs purifiées, la façon de vivre rectifiée, et lorsqu'on se conforme à la loi d'une part et, en atteignant la connaissance vraie d'autre part, c'est là que la perfection est considérée comme objectif fondamental (du monachisme). Michel Foucault conclut en faisant cette considération :

Pénitence et monachisme : deux institutions, donc, parallèles, voisines, qui vont beaucoup interférer. Le monachisme sera, jusqu'à certain point, une vie de pénitence. La pratique de la pénitence elle-même empruntera, tout au long de son histoire, beaucoup d'éléments au

⁴³⁶ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 253.

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 254.

monachisme. Mais je crois l'une et l'autre viennent se loger dans cet écart instauré dans l'histoire du christianisme, par l'histoire du christianisme, entre perfection et salut⁴³⁸.

Exposons maintenant le paradigme de Jean Cassien selon de la manière dont Michel Foucault en fait la lecture.

§2. La vie monastique comme vie philosophique : le paradigme Jean Cassien

On ne le dira jamais assez, c'est la vie parfaite, la perfection qui constitue l'objet et la visée du monachisme. C'est pour cela qu'il est (le monachisme) est compris comme « vie philosophique ». Il s'établit, de cette façon, une similitude entre le moine et le philosophe. Une telle similitude s'évalue à l'aune de l'objectif et des techniques de la vie philosophique, alors que de leur côté saint Jean Chrysostome et saint Nil définissent la vie monastique comme une philosophie conformément au Christ, une philosophie à travers les œuvres, les monastères étant désormais organisés à la manière des écoles philosophiques antiques⁴³⁹. C'est dans cette perspective que s'éclaire la lecture foucauldienne des textes de Jean Cassien.

Jean Cassien est d'origine scythe ; il a passé un temps relativement long dans des communautés du Moyen-Orient et, c'est en tant que moine qu'il est venu s'installer en France où il proposa à son évêque d'implanter les institutions monastiques dans la chrétienté occidentale. De ses textes, Michel Foucault retient deux de ses œuvres pour fonder son propos : d'abord les *Institutions cénobitiques*. C'est un recueil qui décrit la vie dans les monastères, les cénobies du Moyen-Orient. Ensuite les *Conférences* : est un livre qui contient les recollections, les entretiens que Jean Cassien a eus avec certains moines du Moyen-Orient⁴⁴⁰. Au risque de nous répéter, le philosophe français s'intéresse aux œuvres de Jean Cassien parce qu'elles font le descriptif des institutions monastiques aussi bien de l'Orient que de l'Occident et, en particulier du monachisme bénédictin qui en reste la référence. Bien plus, ces œuvres sont une présentation presque exhaustive des pratiques monastiques : elles décrivent les règles (réglementation) et donnent des exemples de la manière dont on doit vivre dans le monastère.

C'est donc, explicite Michel Foucault, très exactement, un régime de vie ou le régime de vie de communauté monastiques ou de l'anachorèse, c'est cela qu'il va exposer dans ses ouvrages et, à ce point de vue-là, je

⁴³⁸ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants, op. cit.*, p. 254.

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 255.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, pp. 255-256.

crois que c'est sans doute le meilleur document pour comprendre comment se sont élaborées et transformées, à l'intérieur de l'institution monastique, les pratiques de la vie que les anciens avaient déjà définies⁴⁴¹.

Exposons maintenant les contours de la doctrine de Jean Cassien en relevant quelques points majeurs.

Premièrement, au sujet des anachorètes qui vivent au désert. Pour ceux-ci, Jean Cassien maintient l'exigence d'une formation préalable, sous la direction d'un maître, avant leur départ dans le désert. Et c'est sous la direction du maître qu'on apprend, par soi-même, comment devenir anachorète. Cependant, dans le chapitre IV du livre V des *Institutions Cénobitiques*, Jean Cassien met en exergue la nécessité pour les anachorètes de prendre des exemples et expériences de plusieurs maîtres, de directeurs variés, qui sauront chacun dénicher leurs qualités spécifiques. Pour cela, avant le départ au désert, il y a un stage dans une cénobie (au sein d'une communauté).

Deuxièmement, la vie dans la cénobie comporte trois moments successifs : d'abord l'anachorète passe un stage de dix jours, stage caractérisé par l'humiliation, la poussière et l'abjection. Ce qui constitue les épreuves qui jaugent et évaluent l'anachorète, pour savoir s'il est capable de résister et être humble : il sera dépouillé de ses vêtements, renonçant à ses richesses ; on lui donne la robe du couvent. Ensuite, il va rester durant un an dans le monastère, dans la pièce réservée pour l'accueil des étrangers et des hôtes des passagers.

Troisièmement et enfin, au bout de cette année unique, il est admis au monastère et confiée à un directeur, choisi parmi les anciens, qui prendra la charge de dix jeunes. Ce directeur doit « les instruire, les diriger et les gouverner, assurer leur éducation, leur formation et leur gouvernement⁴⁴². » Bien plus, puisqu'entre les trois étapes il existe à la fois une différence entre sur la forme mais une convergence dans les objectifs. En effet, rebuffades, humiliations, refus, rejet sont des pratiques similaires à la pénitence ayant la fonction des épreuves. Car la mémoire doit montrer sa capacité d'endurer les épreuves, expression de sa volonté d'entrer au monastère. Les différentes étapes sont décrites dans cette citation en ces termes :

Il s'agit, [...] d'une probation. [...] On éprouve [la] patience du [postulant] à recevoir les injures, on éprouve sa capacité à accepter tout ce qu'on peut lui imposer, on éprouve sa soumission. [...]. Ensuite,

⁴⁴¹ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., pp. 256-257.

⁴⁴² *Ibid.*, p. 259.

donc, vient le moment où il commence à entrer dans le monastère, [...], si on le dépouille ainsi, c'est d'abord pour éprouver le fait qu'il accepte de se détacher du monde, mais c'est également pour le rendre entièrement dépendant du monastère. Et Cassien précise bien que les richesses qu'il abandonne, il ne pourra jamais les récupérer et on ne les lui rendra jamais, [de] même que les vêtements dont il est dépouillé, car il ne doit plus pouvoir être indépendant⁴⁴³.

Cette citation explicite l'idée selon laquelle le novice devrait montrer sa capacité à être serviteur, à être esclave, en montrant son humilité ; il devrait également exhiber sa patience. Ainsi, la sollicitude du novice vis-à-vis du maître qui se traduit par sa capacité d'enseigner porte sur deux obligations fondamentales : « obéir en tout » d'une part et, « ne rien cacher » d'autre part. Autrement dit, il est question pour le novice de ne rien vouloir pour lui-même, et de tout dire par lui-même. Cette injonction qui oscille entre ces deux principes constitue l'artère névralgique de l'institution monastique et de multiples pratiques et dispositifs, pratiques et dispositifs qui informent la subjectivité chrétienne et, de façon corrélative, la subjectivité occidentale. Il est question pour le novice « d'obéir » et de « dire exhaustivement ce qu'il est », en étant sous la volonté du directeur. Ainsi est-il invité à faire un « parcours par le discours de tous les secrets de son âme, de telle façon que les secrets de son âme viennent à la lumière et que, dans cette montée à la lumière des secrets de l'âme, l'obéissance à l'autre soit totale, exhaustive et parfaite. Il s'agit là d'un dispositif qui est absolument fondamental, d'une relation très spécifique entre le novice, le directeur, entre la volonté et l'énonciation⁴⁴⁴. »

Examinons à présent comment cette technique qui établit le lien entre le soi et l'autre, à relier sa volonté à celle de l'autre, à obéir à l'autre et à tout dire sur soi-même rend compte de l'obéissance du sujet dans la direction chrétienne, au sein de laquelle le sujet déploie sa *discretio*.

§3. L'obéissance dans la direction antique et dans la direction monastique

L'obéissance est l'une des caractéristiques et/ou l'un des principes fondamentaux de la direction de conscience dans le monachisme chrétien. Cette idée a été auparavant enseignée au sein des écoles philosophiques durant la période antique. Dans ces écoles philosophiques en effet, l'obéissance les caractéristiques suivantes : d'abord un caractère limité et instrumental ;

⁴⁴³ Jean CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, op. cit., VI, p. 129.

⁴⁴⁴ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., pp. 260-261.

elle a une fin définie, une fin qui est extérieure à elle. Le novice obéit à un maître puisque ce dernier lui permet de s'affranchir de ses passions, de vaincre son chagrin, de dominer le dépit d'un exil. Il est question dans la direction antique, d'atteindre « un but précis et déterminé, extérieur au rapport d'obéissance et le rapport d'obéissance doit être simplement instrumental [en vue de] cela⁴⁴⁵. » La direction antique suppose ensuite la compétence du maître. Celle-là ne relève pas nécessairement d'un savoir technique, mais pourrait être du registre de son expérience, de sa sagesse : il est celui qui dispose d'un charisme de guidage. D'où la nécessité d'un écart différentiel entre celui qui dirige et celui qui est dirigé. Enfin, la direction antique est fondamentalement provisoire. Comme pour dire que sa visée c'est de conduire à un stade où on n'aura plus besoin d'être dirigé par quiconque, puisqu'on pourra se conduire soi-même, en étant le souverain de soi-même⁴⁴⁶.

Dans la direction chrétienne au sein du monachisme par contre, on retrouve d'autres caractéristiques, des formes différentes de rapports entre le novice et le maître. Nous relevons à ce niveau trois caractéristiques⁴⁴⁷.

D'abord, la direction chrétienne n'est pas provisoire, car celui qui dirige doit avoir un charisme ; il doit être celui qui a parcouru un long chemin vers la perfection, même s'il n'est jamais exempté de la rechute, même si jusqu'au bout il fait l'objet des tentations : « ces hommes admirables, explique Jean Cassien, reconnaissent que c'est le comble de la sagesse de bien conduire les autres et de bien se laisser conduire soi-même. Ils disent hautement qu'en ce seul point consiste le grand don de Dieu et l'effet de la grâce du Saint-Esprit⁴⁴⁸. » Ainsi, conduire et être conduit sont deux aspects corrélatifs. Comme pour dire qu'il ne saurait exister une césure entre la phase pendant laquelle on est conduit et une autre pendant laquelle on conduit sous prétexte qu'on a plus besoin d'être conduit : « on a, au fond, toujours besoin d'être conduit, même et surtout, finalement, lorsque l'on conduit⁴⁴⁹. » La direction, de ce point de vue, dure toute la vie, et ne saurait appartenir à une tranche d'âge : c'est un état.

Ensuite, la direction chrétienne n'est pas fondée sur la compétence du maître, car aussi bien chez les auteurs antiques que chez Jean Cassien, les directeurs sont souvent présentés comme des moines incultes, sans érudition. Ce qui compte au fait, c'est le seul fait d'obéir :

⁴⁴⁵ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 261.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 251.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, pp. 262-269.

⁴⁴⁸ Jean CASSIEN, *Institutions cénobitiques*, op. cit., II, III, p. 63.

⁴⁴⁹ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 262.

celui qui obéit a un mérite, un effet positif. En d'autres termes, ce n'est ni la qualité du directeur ni encore moins la nature de l'ordre (juste ou injuste), ce qui compte c'est la valeur de cette obéissance.

Enfin, la direction chrétienne produit l'obéissance. Cette obéissance détient en son sein une valeur opératoire. Car, quelle que soit l'absurdité d'un ordre et par le fait qu'il est donné et obéi, cela constitue son effet, ce qui rend utile son rapport de direction. Mais à quoi sert l'obéissance ? Qu'est-ce qu'elle produit ? L'obéissance implique l'obéissance. En fait, si le novice anachorète obéit ce n'est nullement pour un but placé hors de lui (santé, effacement du chagrin, etc.), mais on obéit pour devenir obéissant, pour produire un état d'obéissance, permanent, stable et définitif.

On doit être en état d'obéissance, explicite Michel Foucault, c'est-à-dire que l'obéissance n'est pas une manière de réagir à un ordre. L'obéissance n'est pas une réponse à l'autre. L'obéissance est et doit être une manière d'être, antérieur à un ordre, plus fondamentale que toute situation de commandement et, par conséquent, l'état d'obéissance anticipe en quelque sorte sur les rapports avec autrui. Avant même qu'autrui soit là et vous donne un ordre, vous êtes déjà en état d'obéissance et ce que la direction doit produire, c'est l'obéissance⁴⁵⁰.

A travers ses œuvres, Jean Cassien relève quelques caractéristiques de l'obéissance dans le monachisme chrétien. Pour lui en effet, l'obéissance implique d'abord la soumission du sujet : soumission dans tout ce qu'il fait, soumission aux règles, soumission aux supérieurs, à ses compagnons, aux événements qui peuvent se produire. Elle implique ensuite la pénitence. Celle-ci signifie la passivité, la non-résistance, la non-inertie aux ordres ; elle signifie également l'endurance, la capacité à résister, à se supporter. Cela suppose « une véritable inflexibilité à tout ce qui n'est pas l'ordre ou à tout ce qui est contraire ou tout ce qui en serait l'insupportable conséquence⁴⁵¹. » Elle implique enfin l'humilité. Cette dernière est un rapport à soi-même, consistant à se mettre aussi bas que possible ; se soumettre aussi bas par rapport à tout autre, c'est-à-dire on doit être inférieur en toute chose, obéir et servir. L'obéissance signifie aussi que la volonté de l'individu n'a le droit de rien vouloir, puisqu'il ne vaut rien en tant qu'il est pécheur. Par ailleurs, l'humilité signifie « vouloir ce que veut l'autre, » autrement dit, « vouloir ne pas vouloir », et/ou « ne pas vouloir vouloir ». « Ce sont, explique Michel Foucault, les trois aspects de l'obéissance telle qu'elle est à la fois condition de la direction, substrat de la

⁴⁵⁰ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 265.

⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 267.

direction, effet de la direction. En somme, la *subditio*, c'est la forme générale de la relation aux autres ; la *paenitentia*, c'est une attitude à l'égard du monde extérieur ; l'*humilitas*, c'est le rapport à soi⁴⁵². »

Il convient de préciser de ce qui précède qu'il existe une différence entre l'obéissance telle que pratiquée et comprise dans le monachisme d'avec la perspective que l'on retrouve au sein des écoles philosophiques en général et dans le stoïcisme en particulier. Dans le stoïcisme en effet, la direction permettait à l'individu de s'affranchir à l'égard de ses maîtres, des autres et des événements. En d'autres termes, l'individu s'établissait dans la posture d'autonomie par rapport à tout le reste, les autres et le monde. En outre, il devrait ne plus être soumis au mouvement de ses passions qui puissent l'agiter ou l'effacer. Enfin, il devrait acquérir la maîtrise de soi qui le met dans un procès de communication avec l'ordre du monde et, en obéissant à sa propre raison, qu'il soit en mesure d'obéir également à la raison qui régit le monde, de telle sorte qu'en étant maître de lui-même, qu'il soit, par conséquent et, d'une certaine manière, maître de l'univers.

On a donc, conclut Michel Foucault, à partir du VI^{ème}, transfert à l'intérieur des institutions monastiques d'un certain nombre des techniques fondamentales de la vie philosophique ancienne dans le christianisme. Mais ce transfert de techniques, et en particulier de la technique de direction, ne s'opère pas sans qu'il y ait, essentiellement autour du rapport d'obéissance, une véritable inversion de tous les effets produit par cette technique. Autrement dit, la procédure de direction, la technique de direction s'inscrit maintenant dans un dispositif général ou, si vous voulez, dans une technologie de la direction qui en altère et inverse tous les effets⁴⁵³.

D'où la nécessité de la *discretio*, qui sert à établir le lien entre l'examen du sujet et son aveu.

§4. La nécessité de la *discretio* : le lien entre l'examen et l'aveu

Si on veut initier le sujet humain à l'obéissance, il est impérieux de lui apprendre à s'examiner lui-même. En d'autres termes, lui apprendre comment il pourrait écouter l'autre, et de quelle façon il devrait se regarder lui-même. Et, c'est au sein de cette obligation que l'on retrouve le triptyque obligation « d'écouter l'autre », de « se regarder soi-même » et le devoir

⁴⁵²Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., pp. 267-268.

⁴⁵³*Ibid.*, pp. 268-269.

corrélatif de parler. Explicitement, le sujet humain doit « tout voir en lui », en même temps qu'il doit tout dire sur ce qu'il voit en lui-même. « On a donc dans la direction chrétienne, un dispositif dans lequel on trouve trois éléments fondamentalement liés les uns aux autres et dépendants les uns des autres : le principe de l'obéissance sans fin, le principe de l'examen incessant et le principe de l'aveu exhaustif. Un triangle : écouter l'autre, se regarder soi-même, parler de soi-même⁴⁵⁴. » Ce triptyque fait que le moine évite deux dangers : celui du relâchement dans l'âme à partir des complaisances qu'il peut avoir vis-à-vis de lui-même, d'une rigueur, excès d'ascèse dans lesquels il pourrait se mêler, le trop de confiance en soi-même, l'orgueil, la vanité, le désir d'éblouir autrui. Ce principe de non relâchement est le fondement du second : celui qui empêche au moine de verser dans l'excès : dans l'excès d'ascèse, dans le relâchement s'appelle la *discretio* aussi bien chez Jean Cassien comme chez d'autres auteurs ecclésiastiques.

Dans ce sens, la *discretio* est cette capacité à séparer ce qui est mélangé, à trouver une ligne de démarcation entre les deux dangers. Elle est par ailleurs cette activité qui permet de juger, se plaçant au milieu, de voir ce qui est trop ou ce qui n'est pas assez. Pour Jean Cassien, la *discretio* est cette attitude qui consiste pour l'individu à s'éloigner de deux extrémités contraires. Enseignant à marcher toujours par une voie royale, elle ne permet nullement au sujet humain d'aller ni à droite, « vers une vertu présomptueusement sotte, inséparablement d'une faveur exagérée qui passe les bornes de la juste tempérance, ni non plus à gauche, vers le relâchement et le vice⁴⁵⁵. » En effet, étant l'une des notions-clés de la technique de direction chrétienne, la *discretio* revêt une tonalité et une accentuation toute particulières chez Jean Cassien, étant donné que ce moine voudrait proposer une *discretio* de plus en plus efficiente, en s'érigeant en faux contre l'excès de l'ascèse. Pour cela, il fait recours à quelques exemples pour rendre compte de la nécessité d'une *discretio* efficace. Cette dernière constitue un recadrage des excès de l'ascèse, et/ou de la rigueur de certaines pratiques monastiques. Il évoque à ce propos l'exemple de l'Abbé de Jean de Lyco qui avait fait des jeûnes excessifs : il s'était finalement rendu compte que c'est le diable qui les lui avait inspirés. Il y a également l'exemple du moine Heron qui, ayant vécu 50 ans d'abstinence dans le désert, avait cru qu'il pouvait se jeter dans un puits et que Dieu le retiendrait : il y est resté. Il évoque enfin l'exemple

⁴⁵⁴ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants, op. cit.*, p. 284.

⁴⁵⁵ Jean CASSIEN, *Conférences, op. cit.*, II, II, p. 113.

de l'Abbé Paul qui avait une extrême horreur pour les femmes. Allant visiter un autre moine, il rencontra les femmes sur sa route et décida de rebrousser chemin⁴⁵⁶.

Partant de ces exemples, il y a lieu de maintenir que la *discretio* est à comprendre comme étant « un frein, une mesure de l'ascèse plutôt qu'un moteur ou bien un principe d'amplification ou d'intensification de la vie ascétique. » Autrement dit, il s'agissait pour Jean Cassien et c'est son mérite – « de lutter contre une certaine intensification sauvage des pratiques ascétiques qui étaient courantes au III^{ème} siècle et au début du IV^{ème} siècle⁴⁵⁷. » Intensification qui était caractérisée par le vagabondage géographique des moines, de l'ascétisme individuel sans règles ni normes précises, l'errance spéculative, non contrôlée, doublée d'une floraison d'exploits, de visions, de miracles, etc. Ainsi, l'objectif de Jean Cassien consiste de réguler ce mode d'ascétisme sauvage, le réintroduire en l'accommodant au cadre de l'institution ecclésiastique et de son système théologico-dogmatique, pour en expurger les hérésies. Michel Foucault explicite notre propos lorsqu'il écrit :

Il s'agissait donc, en somme, d'introduire l'ascèse et les règles de l'ascèse à l'intérieur du système de l'Eglise elle-même. Ce qu'il s'agissait, au fond, de conjurer, c'était cette vieille figure que les Grecs connaissait sous le terme de [...], l'homme divin, l'homme parfait, l'homme doté de tant de pouvoir qu'il est capable, au-delà des pouvoirs donnés aux autres hommes, de produire un certain nombre d'effets sur lui-même et sur les autres relevant d'une présence divine en lui. Vous voyez, c'est toujours ce problème de la perfection et de la nécessité, en tout cas, de l'objectif que s'est donné l'Eglise chrétienne contre un certain nombre de ses tendances internes ou contre un certain nombre de ses voisinages, cet effort qu'elle a fait pour distinguer l'économie du salut et l'exigence de la perfection. Inutile d'être parfait pour faire son salut. La tâche du salut implique bien un travail de perfectionnement. Il ne postule pas l'existence de la perfection⁴⁵⁸.

Cette citation met en lumière l'idée qu'aussi bien l'organisation monastique, la régulation de sa pratique que l'exigence de la *discretio* ont, pour des raisons théologico-historiques, une portée anti-ascétique. De cette façon, la *discretio* dans le monachisme est différente de celle que l'on retrouve au sein des écoles philosophiques antiques, étant donné qu'il n'y a pas de *discretio* naturelle, coextensive à l'homme. En d'autres mots, la *discretio* de la sagesse antique porte sur le *logos*, la raison qui constitue en elle-même et pour elle-même la mesure à l'aune de laquelle le sage antique se référait. L'ascète chrétien, ne saurait trouver sa

⁴⁵⁶Jean CASSIEN, *Conférences*, op. cit., II, II, pp. 113, 117, 269.

⁴⁵⁷ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 287.

⁴⁵⁸*Ibidem*.

mesure dans quelque chose qui est en lui. Autrement dit, l'ascète ne saurait être lui-même le principe de sa propre mesure. En un mot, dans le régime chrétien, la *discretio* est indispensable, c'est-à-dire nécessaire à l'homme⁴⁵⁹.

Deux questions liées l'une de l'autre peuvent se poser à ce niveau de réflexion. Pourquoi la *discretio* manque-t-elle à l'homme ? Et, comment palier et remédier à cette absence de la *discretio* ?

Pour répondre à la première question, Jean Cassien indique d'abord une différence fondamentale entre l'Abbé Jean Lyco à qui tous les souverains du monde venaient demander conseil parce qu'il était en pleine lumière dans la perfection, et le sage antique qui, renonçait à vouloir maîtriser du monde en régnant sur lui : il avait néanmoins un petit empire sur lequel il pouvait exercer à la fois son regard et son pouvoir. C'est donc le diable qui est présent chez l'ascète et qui ne lui lâche pas prise même s'il a un degré élevé de sainteté. Il existe également chez Jean Cassien une théologie de la présence du diable dans l'homme, même chez celui qui a un certain degré de perfection élevée : cette présence se fait à l'intérieur du sujet humain. Il existe une copossession, une co-présence, une coexistence de l'esprit du mal et de l'âme dans le corps : le corps sera le siège de deux.

Par ailleurs, alors que la *discretio* de la sagesse antique porte essentiellement sur la valeur des choses, le problème de la *discretio* dans la sainteté chrétienne porte sur le sujet humain, sur les idées qui viennent de sa conscience. Explicitons davantage. La *discretio* dans la sagesse antique stoïcienne portait la conscience individuelle du sujet humain, qui lui permet, à partir de ses passions, de distinguer le bien du mal. A ce niveau, le sujet humain sait déterminer la valeur des choses par rapport à lui. Ne portant plus sur la valeur des choses, la *discretio* dans le régime chrétien concerne le sujet humain lui-même, étant donné qu'il est lui-même habité par un principe d'illusion. Car, puisque le sujet humain est obscur à lui-même, c'est pour cela qu'il manque la *discretio*⁴⁶⁰.

Quant à la seconde question, relative à ce qu'il convient de faire pour palier à ce manque de la *discretio* qui constitue un vide pour le sujet humain, il convient de noter que si dans l'examen antique le sujet humain passe en revue sa journée en évaluant les actes qu'il a commis, l'examen chrétien par contre porte sur les pensées et non sur les actes : la pensée devient alors

⁴⁵⁹Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants, op. cit.*, p. 289.

⁴⁶⁰ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants, op. cit.*, pp. 291-292.

un élément fondamental au sein de l'institution monastique. Car, le but du moine c'est la contemplation de Dieu, présuppose de la prière, de l'oraison, de la méditation et du recueillement. Mais le danger qui se pose à lui est qu'il aura un flux de ses pensées qui pourrait conduire à l'agitation à cause de plusieurs pensées qui occupent et accablent son esprit. D'où le doute qui est quelque chose de négatif qui entacherait sa vie. Il en est de même de la pensée qui a une acception négative dans la spiritualité chrétienne : car, même chez Jean Cassien, il existe une série d'énonciations de rôles négatifs de la pensée, c'est-à-dire le fait même que le sujet humain pense à autre chose alors qu'il ne devait penser à rien, si ce n'est qu'à Dieu seul. Voilà qui explique le fait pour la pensée de divaguer. C'est ce qu'affirme Jean Cassien dans les *Conférences* VII, au chapitre III en ces termes : « parfois, nous sentons que le regard de notre cœur se dirige à son objet – à savoir Dieu –, mais aussitôt, voilà que notre esprit glisse insensiblement de ces hauteurs pour se précipiter avec une fougue plus emportée vers ses divagations premières⁴⁶¹. »

Comme nous pouvons nous en rendre compte, le danger permanent et/ou le plus grand péril pour le moine et, au plus haut niveau dans l'exercice de la *discretio*, de l'examen, de l'obéissance c'est la multiplicité des pensées qui sont présentes dans son esprit. Cette panoplie de pensées impliquent une réelle difficulté aussi bien pour leur tri, leur distinction, que pour leur origine et leur direction. C'est dans cet horizon que Jean Cassien déploie trois procès métaphoriques pour mettre en exergue le rôle de la *discretio* : la première métaphore employée porte sur le « tri ». Ce concept est employé pour mettre en relief le rôle du moine qui devrait s'engager à opérer le tri dans ce flux de pensées, en séparant les bonnes des mauvaises. La deuxième qui est employée est celle du « Centenier » qui inspecte les candidats soldats qui se présentent devant lui : il examine leurs qualités pour séparer les courageux des lâches, pour mettre de côté ceux qu'il doit prendre et renvoyer ceux qui ne sont pas aptes. La troisième métaphore est celle du « changeur de pièces de monnaie » qui, lorsqu'on lui présente les pièces, les examine, les jauge avant de les accepter⁴⁶². Toute cette métaphoricité démontre à quel point l'examen reste un passage dans l'actualité, dont la fonction est d'exercer un tri, de faire une discrimination, dans le but de saisir les pensées au moment où elles se présentent, en séparant celles qui sont utiles pour la conscience, et en réfutant celles qui ne le sont pas. Car, « ce qui est important, ce sur quoi porte l'examen, ce sur quoi porte l'activité du tri, c'est en quelque

⁴⁶¹ Jean CASSIEN, *Conférences*, op. cit., VII, III, p. 247.

⁴⁶² Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., pp. 294-295.

sorte le grain, la substance, l'origine, la marque même de l'idée. Il s'agit de l'examen matérielle de la pensée et non pas [d'] un examen du contenu objectif de l'idée⁴⁶³. »

De ce qui précède, il nous paraît utile de faire quelques considérations en termes de comparaison et de différenciation sur l'examen dans la sagesse antique stoïcienne et sa pratique dans le régime du monachisme chrétien. Dans l'examen stoïcien, il était question d'examiner les actes dans leur contenu, mais il se posait également le problème de leur véracité. Car, il était question de savoir si les actions du sujet humain n'ont pas subi l'influence d'une opinion courante ou bien si une partie de la vérité lui a échappé. Dans l'examen chrétien par contre, le curseur est placé sur la matérialité de l'idée, dans l'incertitude de ce qui est le sujet humain et de ce qui se passe au fond de lui, lorsqu'il cherche à savoir la vérité sur lui-même qui a une idée, c'est-à-dire la vérité sur lui-même qui pense. Il s'agit là d'une inflexion de haute portée dans l'histoire des rapports entre subjectivité et vérité⁴⁶⁴.

Par ailleurs, au sujet de l'aveu, la question est celle de savoir comment le sujet humain peut-il opérer le tri lorsqu'il ne possède pas lui-même l'aune à laquelle il pourrait mesurer ses pensées ? C'est là, estime le philosophe français, qu'intervient l'aveu. Ainsi, si à la possibilité de se tromper que peut éprouver le sujet humain, René Descartes oppose le *cogito ergo sum*, la spiritualité chrétienne quant à elle propose l'aveu : « puisque tu peux toujours te tromper sur toi-même, puisqu'il y a toujours en toi quelque chose qui peut te tromper, eh bien, il faut que tu parles, il faut que tu avoues⁴⁶⁵. » C'est donc pour un certain nombre de raisons que l'aveu permet de tromper le sujet humain. Car, les pensées bonnes, celles qui ont une origine pure n'ont pas de mal à être avouées. Et c'est au regard du principe du tri que les mauvaises pensées se retirent pour échapper à l'aveu. Ainsi donc, le fait de parler et de faire sortir les paroles de sa bouche, constitue en lui-même l'acte d'expulsion matérielle des pensées mauvaises. Tel est l'enjeu de toute forme de verbalisation.

⁴⁶³Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 297.

⁴⁶⁴*Ibid.*, pp. 297-298.

⁴⁶⁵*Ibid.*, p. 298.

CONCLUSION

Ce dernier chapitre sur la pensée de Michel Foucault a porté sur le gouvernement des âmes par l'obéissance et l'aveu. Son objectif a consisté à vérifier la manière dont se déploie le rapport entre subjectivité et vérité, à travers la technique de l'examen de conscience, dont les points d'ancrage sont l'obéissance, la *discretio* et l'aveu au sein du monachisme chrétien, dans sa comparaison avec la sagesse des écoles philosophiques antiques. Ceci constitue pour cette thèse l'un des points nodaux dans la mesure où la question du rapport entre subjectivité et vérité a constitué en elle-même la visée des recherches du philosophe français :

Mon problème a toujours été, comme je le disais en commençant, celui des rapports entre subjectivité et vérité : comment le sujet entre dans un certain jeu de vérité [...] C'est ainsi que j'ai été amené à poser le problème de savoir/pouvoir qui est pour moi non pas le problème fondamental mais un instrument permettant d'analyser de la façon qui semble la plus exacte le problème des rapports entre sujet et jeux de vérité⁴⁶⁶.

Même s'il bifurque par le christianisme, le philosophe français est plus intéressé par les œuvres de Jean Cassien, dans le développement de son argumentaire. Cet intérêt se justifie par le fait qu'il est l'une des grandes figures qui mettent en exergue l'originalité de l'examen de conscience dans le monachisme chrétien. Le philosophe français insiste sur une idée forte selon laquelle les pratiques baptismales et pénitentielles n'exigeaient du sujet humain qu'il formule une vérité sur lui-même. En rapport avec le thème majeur du rapport entre subjectivité et vérité, nous pouvons retenir deux acquis en faisant la comparaison et la différenciation entre les institutions chrétiennes et les écoles philosophiques antiques.

D'abord, contrairement à la direction chrétienne, la direction antique avait une nature fondamentalement provisoire, son rôle se limitant à accompagner le dirigé jusqu'à ce qu'il parvienne à un stade d'autonomie. Pour cela, l'obéissance requise de la part du sujet humain antique était de nature instrumentale : elle était limitée dans le temps et subordonnée à une visée d'autonomie. Le régime chrétien inversera en tout point le fonctionnement des techniques de direction dont il a hérité. Car, « la direction chrétienne sera permanente et, surtout, fera de l'obéissance, non plus un moyen, mais une fin circulaire à elle-même : l'obéissance devant

⁴⁶⁶ Michel FOUCAULT, *Dits et écrits IV, op. cit.*, pp. 717-718.

engendrer l'obéissance⁴⁶⁷. » En d'autres termes, l'obéissance n'a point d'autre finalité que d'enraciner l'obéissance encore plus profondément à l'intérieur du sujet.

Ensuite, le rapport herméneutique que le chrétien entretient avec lui-même ne devient limpide et déchiffrable que dans le cadre d'une relation de soumission. Car, le sujet chrétien ne parvient à produire la vérité sur lui-même qu'à condition de se soumettre et de renoncer à toute volonté. Et, en réclamant de lui qu'il « formule la vérité à propos de lui-même, on l'astreint à une recherche qui ne peut être menée que depuis une position qui l'assujettit. Puisque le rapport du sujet humain à sa "vérité" est médiatisé par un Autre, et cet Autre exige soumission et dépendance. Derrière l'aveu, il faut voir une technologie politique de l'obéissance⁴⁶⁸. » On pourrait alors arriver à la conclusion selon laquelle c'est en exigeant certains actes de vérité de la part des sujets que l'Occident chrétien a pu garantir les « actes d'obéissance » nécessaires au « gouvernement des vivants ». Ainsi donc, « loin d'être immémoriale, l'injonction d'aveu a une origine, possède une histoire et même une fonction politique, celle d'assujettir l'individu en l'enjoignant à arpenter les sables mouvants de sa propre "vérité"⁴⁶⁹. »

⁴⁶⁷ Michel FOUCAULT, *Dits et écrits IV, op. cit.*, pp. 717-718.

⁴⁶⁸ Jean-Michel LANDRY, « Généalogie politique de la psychologie. Une lecture du cours de Michel Foucault *Du gouvernement des vivants* (Collège de France, 1980) », *art. cit.*, pp. 43-45.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 44.

CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE

La place qui est aujourd'hui celle de Foucault dans les sciences humaines et sociales françaises est plus importante que celle qu'ont bien voulu lui reconnaître de son vivant ceux qui ont seulement vu dans ses travaux une parfaite illustration de structuralisme [...], de l'histoire sans sujet, sans acteur ni auteur [...], et qui ont cherché, tour à tour, à l'identifier soit comme un penseur anarchiste, gauchiste, nihiliste[...], soit comme un antimarxiste masqué qui, avec sa généalogie, n'a fait que multiplier les contradictions. Les sciences sociales ont oublié à quel point Foucault avait le goût de secouer les évidences et de déborder constamment les méthodes reconnues et officialisées en faisant entendre des voix que personne ne voulait plus écouter⁴⁷⁰.

Cette première partie était fondamentalement consacrée à l'étude de la pensée de Michel Foucault : elle a analysé les contours et les détours du cours de 1980. Structurée en quatre chapitres, elle a voulu démontrer, à partir des techniques soi et des pratiques institutionnalisées du christianisme de quatre premiers siècles, en l'occurrence le baptême, la pénitence et la direction de conscience, comment le sujet occidental était un sujet obéissant et soumis, « une bête d'aveu⁴⁷¹ ». C'est en faisant la lecture des enseignements de la *Didachè* et d'autres textes de la patristique que Michel Foucault écrit la généalogie du sujet occidental.

La première étape de cette généalogie porte sur l'institution baptismale : elle rend compte du premier rapport qui s'établit entre « la manifestation individuelle de la vérité et la rémission des fautes⁴⁷². » La deuxième grande étape se rapporte à la pénitence canonique. A la différence des pratiques et procédures baptismales, la pénitence canonique concerne les chrétiens qui, après avoir reçu le baptême, ont souillé leur âme en commettant un péché⁴⁷³. C'est donc « avec la pénitence canonique, en revanche, on verra se mettre en place toute une variété de techniques “destinée à inviter, exhorter ou contraindre celui qui fait pénitence à montrer sa propre vérité. À l'ensemble de celles-ci, le christianisme donnera le nom d'“exomologèse⁴⁷⁴” ». » L'exomologèse exigeait du sujet-chrétien la révélation de vérité. La troisième étape de cette généalogie concerne l'organisation de la direction de conscience, qui a

⁴⁷⁰ Jean-François BERT, *Introduction à Michel Foucault, op. cit.*, p. 93.

⁴⁷¹ Michel FOUCAULT, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 80.

⁴⁷² Jean-Michel LANDRY, « Généalogie politique de la psychologie. Une lecture du cours de Michel Foucault Du gouvernement des vivants (Collège de France, 1980) », *art. cit.* p. 35.

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 38.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 34.

marqué le développement historique des obligations de vérité. Avec la direction de conscience apparaîtront les premiers procédés de verbalisation de soi. Dans la direction de conscience en effet, on ne demandait nullement au sujet-chrétien « de dire sa vérité, on lui demandait de la manifester⁴⁷⁵. » En effet, « si l'on enjoint le sujet à se connaître, si on l'oblige à dire ce qu'il est, c'est bien parce que cette quête fera de lui un sujet soumis. En réclamant de lui qu'il formule la vérité à propos de lui-même, on l'astreint à une recherche qui ne peut être menée que depuis une position qui l'assujettit. Puisque le rapport du sujet à sa "vérité" est médiatisé par un Autre, et cet Autre exige soumission et dépendance⁴⁷⁶. » Mais ne faudrait-il pas avoir derrière l'aveu, « une technologie politique de l'obéissance⁴⁷⁷ » ?

Faisons trois considérations conclusives avant d'entamer la deuxième partie de cette thèse.

Premièrement, un « *christianisme éclaté* » et *paradoxal*. Chez Michel Foucault, le christianisme n'est pas à entendre ni à voir, toute proportion gardée, de manière aussi ordinaire que simpliste. Ce qu'il faut préciser est que dans son œuvre, « le christianisme n'a pas d'unité historique évidente ; son histoire complexe ne se déploie pas de manière homogène à partir d'une communauté primitive qui aurait vécu selon une certaine règle, en se rapportant à un certain modèle⁴⁷⁸. » En d'autres termes, l'originalité du christianisme est « définie comme la reconnaissance et l'institution paradoxale d'un rapport précaire à la vérité⁴⁷⁹. » Mais la force d'originalité de l'analyse de Michel Foucault, c'est de nous avoir présenté, dans son œuvre, les contours clairs, nébuleux, ainsi que les paradoxes d'un « christianisme éclaté⁴⁸⁰ », étudié et présenté sous des facettes variées : il est un compris comme « "indicateur culturel" » dans *Les anormaux* (1974-1975) ; comme « "gouvernementalité" » dans *Sécurité, territoire, population* (1977-1978) ; et comme « "régime de vérité" » dans *Du gouvernement des vivants* (1979-1980)⁴⁸¹. »

Deuxièmement, *le théologico-politique est-il toujours désactivé et la sécularisation refusée* ? De la manière dont Michel Foucault se réfère aux pratiques chrétiennes pour expliquer la question moderne du gouvernement des hommes par des actes de vérité, cela ne laisse-t-il pas transparaître – même en filigrane – la question du théologico-politique qu'il récuse, et celle

⁴⁷⁵Jean-Michel LANDRY, « Généalogie politique de la psychologie. Une lecture du cours de Michel Foucault Du gouvernement des vivants (Collège de France, 1980) », *art. cit.*, p. 40.

⁴⁷⁶*Ibid.*, p. 43.

⁴⁷⁷*Ibidem.*

⁴⁷⁸ Philippe CHEVALLIER, *Michel Foucault et le christianisme*, *op. cit.*, p. 293.

⁴⁷⁹*Ibid.*, p. 291.

⁴⁸⁰*Ibidem.*

⁴⁸¹*Ibid.*, p. 56.

de la sécularisation qu'il refuse⁴⁸², à partir de la notion du pastoral qui est une économie de la pivotale de la « gouvernamentalité » ? D'autre part, ne peut-on établir un lien entre le régime de vérité chrétien et le régime judiciaire de la vérité moderne, pour comprendre la question complexe du théologico-politique à l'aune du pastorat et du gouvernement des hommes par la vérité ?

La dernière considération porte sur l'évaluation que nous voudrions faire sur la pensée de Michel Foucault. Quels sont les différents paradigmes religieux que l'on pourrait dégager de la pensée foucauldienne et, quelle pourrait être sa contribution dans l'épistémologie des sciences de religions ? Etant l'un des chantres et des critiques de la modernité occidentale, quel a été l'un des aspects qu'il aurait négligé ou bien oublié, qui aurait présidé à l'être-ensemble au sein des sociétés et/ou des Etats ? La réponse à ces questions fera l'objet de la deuxième partie de cette thèse, laquelle se veut être un débat que nous engageons avec la pensée du philosophe français en convoquant d'autres philosophes modernes et contemporains d'une part. Nous tenterons une réception de sa pensée dans le contexte congolais de crise d'autre part.

⁴⁸² Philippe BÜTTGEN, « Théologie politique et pouvoir pastoral », in *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 2007, n°5, pp. 1144. Lire le titre : « La désactivation du théologico-politique », pp. 1137-1138 et 1144-1149.

DEUXIEME PARTIE

**EVALUATION DE LA PENSEE DE MICHEL FOUCAULT : INVENTAIRE
PARADIGMATIQUE, DEBAT A PARTIR DU CONCEPT DE LA TOLERANCE,
RECEPTION ET PERSPECTIVE DANS LE CONTEXTE CONGOLAIS DE CRISE**

INTRODUCTION DE LA DEUXIEME PARTIE

Cette deuxième partie s'assigne trois principaux objectifs dans sa structuration et son déploiement.

D'abord, évaluer la manière dont l'usage foucauldien du religieux permet d'ouvrir une réflexion sur des questions philosophico-politiques et socio-anthropologiques contemporaines. Ainsi, en commençant par l'ascétisme et la mystique, le pastorat chrétien, l'aveu et le souci de soi, et la *parrêsia* chrétienne, nous démontrerons que l'étude du religieux pourrait fournir des points d'entrées pour une véritable réflexion sur le rôle et l'influence des religions dans notre modernité, au sein duquel le multiculturalisme pose des questions d'ordre historique, d'ordre sociopolitique et d'ordre culturel⁴⁸³. Cette réflexion sur le religieux ouvre une brèche pour une analyse critique de l'œuvre de Michel Foucault, à partir du concept de la tolérance, qui prend en compte son origine théologico-politique, inséparablement de la posture politique que lui octroie aussi bien la tradition philosophique du XVII^{ème} siècle que les réflexions philosophiques contemporaines.

Nous allons ensuite tenter une réception de la pensée de Michel Foucault dans le contexte congolais de crise, à partir de la notion de l'éthique de subjectivation collective. Etant une étho-poétique de l'existence, cette catégorie philosophique, avec ses harmoniques anthropologico-politiques, pourrait conduire à la transformation des Congolais, individuellement et collectivement, et au changement de leur société. Dans sa visée politique, cette éthique existentielle est émancipatrice et libératrice : c'est une éthique du changement, qui implique des dissidences novatrices et des révoltes constructrices.

Nous ferons enfin la synthèse, qui se veut être une perspective, de ce que nous pensons être le rôle christianisme dans la sphère politique, c'est-à-dire son influence politique historique dans le contexte moderne, indissociablement de son influence sociopolitique en RD Congo, influence qui remonte à l'histoire coloniale de ce pays, influence contemporaine en raison de son implication dans la recherche de la paix, et dans le processus de démocratisation du pays, au travers l'engagement sociopolitique des évêques catholiques Congolais.

⁴⁸³ Jean-François BERT Christian GROSSE et Julien CAVAGNIS (dir.), *Michel Foucault et les religions*, op. cit., IV^{ème} de couverture.

Chapitre V

LE RELIGIEUX CHEZ MICHEL FOUCAULT. REPENSER LA COEXISTENCE CIVILE A L'AUNE DE LA QUESTION DE LA TOLERANCE

INTRODUCTION

Peut-on comprendre la constitution du sujet et de la modernité occidentale sans prendre en compte le rôle théologico-politique du christianisme d'une part et, sans inclure le principe de la tolérance dans la construction de l'être-ensemble et la coexistence pacifique des individus, et des religions au sein d'une société d'autre part ?

Ce chapitre a un double objectif : d'abord évaluer les positions de Michel Foucault relatives avec son usage du religieux, en faisant un inventaire paradigmatique, étant donné la résurgence des religions dans le contexte de la modernité ; ensuite, relever le fait que, dans sa réflexion sur la modernité, le philosophe français ne s'intéresse pas à la thématique de la tolérance, alors que cette dernière a constitué – et constitue encore de nos jours – l'une des valeurs fondamentales ayant présidé à l'être-ensemble des citoyens, des groupes et des communautés au sein d'un même Etat.

S'agissant du premier objectif, nous tenterons de démontrer la manière dont la pensée de Michel Foucault est une contribution majeure « dans la manière dont la philosophie occidentale a pensé le rapport du christianisme à la modernité depuis Hegel et Max Weber⁴⁸⁴. » Car, de la façon critique dont il se sert du christianisme dans sa recherche en général et, considérant la façon dont il étudie particulièrement les pères de l'Eglise pour expliciter ce qu'est la sexualité du sujet moderne, il éclaire d'un jour nouveau « le rapport que l'Occident entretient au corps et à ses plaisirs, au croisement de la subjectivité et de la vérité⁴⁸⁵. » Voilà qui nous oblige de faire l'inventaire de quelques paradigmes religieux qui structurent et/ou traversent son œuvre.

⁴⁸⁴ Philippe BÜTTGEN, Philippe CHEVALLIER, Augustin COLOMBO et Arianna SFORZINI, *Foucault, les pères et le sexe. Autour des aveux de la chair*, op. cit., p. 7.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, IV^{ème} de couverture.

En rapport avec le deuxième objectif, nous relèverons ce qui pourrait, de notre point de vue, être considéré comme un « oubli » dans la gigantesque œuvre de Michel Foucault. Etant à la fois l'un des chantres et l'un des critiques de la modernité occidentale, nous nous posons la question de savoir comment a-t-il, dans ses recherches sur le sujet (l'individu) et la société modernes, soit oublié soit gommé la thématique de la tolérance, alors que celle-ci a présidé de quelque façon à l'être-ensemble des groupes et des communautés au sein d'un même Etat ? Au sein des sociétés modernes en effet, la tolérance devient un enjeu majeur dans la gestion du clivage public-privé, étant donné que chaque individu, et/ou certains groupes définissent leurs identités en rapport avec leur appartenance religieuse, ethnique et culturel. Dans ce sens, nous nous proposons d'examiner le moment de la Réforme, en bifurquant par la tradition philosophique du XVII^{ème} siècle (John Locke et Pierre Bayle), ainsi que le point de vue de certains philosophes contemporains (Charles Taylor et Michael Walzer), en vue d'en souligner la teneur et l'exigence.

En raison de ce double objectif et des questions qu'il soulève, deux sections structurent l'articulation de ce chapitre. La première indique les paradigmes religieux qui structurent l'œuvre de Michel Foucault, en vue d'en évaluer la portée, en mesurant en même temps l'envergure de sa contribution en lien avec la réflexion sur les problèmes historiques, sociopolitiques, philosophiques et culturels contemporains. La deuxième quant à elle porte sur la thématique de la tolérance. Partant de sa définition et du moment théologico-politique de la Réforme, en passant par la tradition philosophique du XVII^{ème} siècle jusqu'à l'époque contemporaine, nous expliquerons comment la tolérance ouvre les conditions possibilités de la coexistence pacifique entre les religions, les groupes et les peuples, à l'aune du principe de la réciprocité et de la place de l'autre. Une conclusion reprend enfin les idées majeures qui ont structuré le chapitre.

SECTION I

L'USAGE FOUCALDIEN DU RELIGIEUX : INVENTAIRE PARADIGMATIQUE

Depuis le début de ce XXI^{ème} siècle, on assiste à une résurgence des travaux sur l'approche foucauldienne du religieux. En témoignent la publication de Philippe Chevallier (2011), celle de Jean-François Bert avec son groupe de travail (2015) et celle Philippe Büttgen et son équipe de réflexion (2021). Ces études démontrent combien la thématique du religieux

nourrit d'aval en amont la pensée de Michel Foucault. La démonstration est faite à partir des notions de l'ascétisme, de la mystique, du pastoral et de l'aveu, voir même celle de la spiritualité politique. Même si Michel Foucault a eu une perspective critique vis-à-vis des religions en général et du christianisme en particulier. Vis-à-vis du christianisme, Michel Foucault pensait qu'il « est à l'origine de la pratique de l'enfermement de fous⁴⁸⁶ », on peut cependant affirmer que son œuvre est une contribution non négligeable à l'épistémologie des sciences des religions. Commencant en effet par l'*Histoire de la folie* jusqu'à *Du gouvernement des vivants*, il n'a cessé de questionner la modernité, faisant du christianisme « un point de bascule », une « matrice » de la modernité occidentale⁴⁸⁷. D'où son affirmation : « la subjectivation de l'homme occidental, elle est chrétienne, elle n'est pas gréco-romaine⁴⁸⁸. »

Nous avons ainsi retenu quatre paradigmes dans cet inventaire : le paradigme ascético-mystique, le paradigme pastoral, le paradigme de l'aveu et du souci de soi, et le paradigme parrésiasique avec son rapport biblico-éthique.

§1. Le paradigme ascético-mystique

L'ascétisme et la mystique étaient développés au sein des communautés religieuses, en l'occurrence chez les bénédictins, les dominicains, les clunisiens, les cisterciens et les jésuites. Ces communautés ont en effet développé des techniques disciplinaires dans la gestion et la maîtrise dans du corps. Ces techniques n'étaient guère connues ni de l'Eglise institutionnelle de l'époque médiévale ni encore moins du régime étatique de l'époque : ces deux institutions (religieuse et étatique) n'appliquaient leurs techniques disciplinaires que sur les sujets juridico-collectifs, sous le mode d'un lien à la fois lâche, régulier mais obligatoire de biens, par le canal de leurs services centraux. C'est dire qu'au sein de ces communautés religieuses, les techniques disciplinaires s'appliquaient directement sur les corps individuels : « les corps qu'il faut investir de façon analytique, corps qu'il faut dresser, corps qu'il faut normaliser jusque dans leurs profondeurs⁴⁸⁹. »

⁴⁸⁶ Camille De VILLENEUVE, « Michel Foucault et le christianisme », in *Etudes* 2017, Vol. 2, p. 60.

⁴⁸⁷ Julien CAVAGNIS, « Ascèse, mystique, pastorale, Eglise : essai de typologisation des figures chrétiennes de Michel Foucault », in Jean-François BERT, *Michel Foucault et les religions*, op. cit., pp. 45-48.

⁴⁸⁸ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, op. cit., p. 231.

⁴⁸⁹ Julien Cavagnis élargit l'horizon de notre point de vue à ce sujet lorsqu'il écrit : « Là encore, si l'on regarde ce que Foucault retient principalement de ces communautés religieuses, ce sont des éléments ascétiques et *mystiques* qui ont la plus grande place. L'accent est mis sur l'organisation du temps et de l'espace dans la vie monastique, sur l'extrême rigueur analytique des règles des règles de vie quotidienne, ainsi que sur le modèle de la profession individuelle et individualisée et finalement une transformation profonde des individus. De même l'accent est mis

Ces idées ont été fortement développées entre 1972 et 1978, dans *La société punitive*, *Le pouvoir psychiatrique*, *Les anormaux*, et surtout dans *La naissance de la biopolitique*. Dans ces œuvres, Michel Foucault s'est penché à décrypter davantage les contenus des techniques punitives et celles de coercition d'origine chrétienne car, elles ont de fortes similarités avec la prison, en l'occurrence le Couvent ou la Cellule monastique. Si on peut affirmer que le Couvent et l'isolement des communautés ecclésiastiques se sont constitués en techniques pénales en modernité, il faut néanmoins préciser que cet esprit est contraire à la tradition monastique elle-même pour qui, le Couvent et l'isolement avaient pour finalité la protection du moine⁴⁹⁰. Sont ainsi soulignées les dimensions ascétique et mystique au sein des communautés chrétiennes.

Ascétique, étant donné qu'il y avait dans ces Couvents et dans ces Cellules monastiques l'exigence de « réparation » : ce qu'on répare, ce n'est pas un tort et/ou une infraction commise, ni envers une autorité supérieure ni encore moins envers l'ensemble du corps social, ainsi qu'il est théorisé dans l'histoire pénale de la société occidentale de cette époque-là. On répare un tort qui touche l'individu qui a commis la faute lui-même⁴⁹¹.

Mystique dans la mesure où il existe dans chaque individu un élément divin, et que la commission du péché relèverait de la connexion de cet individu avec la Parole divine qui octroie le salut, cette Parole divine étant au-dedans de lui-même. Pour être corrigé, guéri ou soigné, il est exigé de la part de l'individu de s'isoler, de telle sorte qu'il retrouve cet élément divin qui est au-dedans de lui-même. Ce qu'il faut préciser en définitive est que c'est le pouvoir ascético-mystique qui a servi si pas de prélude, du moins de référence à l'enferment pénal laïc. Michel Foucault précise :

Je crois qu'on peut dire que ce pouvoir [ascético-mystique], dans ce qu'il a de spécifique, [...] s'est formé à l'intérieur des communautés religieuses ; de ces communautés religieuses, il s'est transporté, en se transformant, vers les communautés laïques qui se sont développées et multipliées dans cette période de la pré-Réforme, disons, aux XIV^{ème}-VI^{ème} siècles⁴⁹².

sur l'influence de la mystique rhénane sur ces communautés ou pratiques de transition entre l'organisation monastique et l'organisation des ilots de pouvoir disciplinaires modernes, principalement dans l'Europe du Nord. » Julien CAVAGNIS, « Ascèse, mystique, pastorale, Eglise : essai de typologisation des figures chrétiennes de Michel Foucault », in Jean-François BERT, *Michel Foucault et les religions*, op. cit., p. 53.

⁴⁹⁰ Julien CAVAGNIS, « Ascèse, mystique, pastorale, Eglise : essai de typologisation des figures chrétiennes de Michel Foucault », in Jean-François BERT, *Michel Foucault et les religions*, op. cit., p. 53.

⁴⁹¹ « Avant de compenser ou de racheter un mal imposé aux autres, écrit Julien Cavagnis, c'est donc l'individu lui-même qu'il faut corriger, purifier et transformer, à l'aide d'une série de préparations, de règles de vie et d'exercices de soi sur soi par lesquelles l'âme individuelle se purifie et se soigne. » *Ibid.*, p. 52.

⁴⁹² Michel FOUCAULT, *Le pouvoir psychiatrique*, op. cit., pp. 42-43.

Au total, dans le pouvoir ascético-mystique, l'âme de l'individu ou de la brebis se donne à voir elle-même : en se voyant en Dieu et en se scrutant elle-même, l'individu a accès direct à Dieu et à ses vérités en les contemplant. En tant que tel, il n'aura plus besoin ni d'enseignement ni du berger. C'est ce qui va engendrer les contre-conduites qui sont décrites dans *Sécurité, territoire, population*⁴⁹³, contre-conduites qui se rapportent au pouvoir pastoral.

§2. Le paradigme du pastorat

La notion de « pouvoir pastoral », devenue paradigmatique dans la pensée foucauldienne, a été développée avec amplitude dans le cours de 1978. Elle est considérée par le philosophe français comme « une forme », « un type de pouvoir », « un dispositif de pouvoir ». En effet, le pouvoir pastoral est cette sorte de pouvoir différent, mais qui se trouve inclut dans la catégorie de ce qu'on appelle les « dispositifs de pouvoir ». Dans ce sens, il est en lien avec la loi, les disciplines et les sécurités⁴⁹⁴. La définition que Michel Foucault en donne est limpide et négative :

Et je crois que ce pastorat, ce pouvoir pastoral ne peut être assimilé ou confondu avec les procédés qui sont utilisés pour soumettre les hommes à une loi ou à un souverain. Il ne peut pas être assimilé non plus aux méthodes qui sont employées pour former les enfants, les adolescents et les jeunes gens. Il ne peut pas être non plus aux recettes qui sont utilisées pour convaincre les hommes, les persuader, les entraîner plus au moins malgré eux. Bref, le pastorat ne coïncide ni avec une politique, ni avec une pédagogie, ni avec une rhétorique. C'est quelque chose d'entièrement différent. C'est un art de gouverner les hommes et c'est, je crois, de ce côté-là qu'il faut chercher l'origine, le point de formation, de cristallisation, le point embryonnaire de cette gouvernementalité dont l'entrée en politique marque, fin XVI^{ème}, XVII^{ème}-XVIII^{ème} siècles, le seuil de l'Etat moderne⁴⁹⁵.

De cette citation, l'idée que nous pouvons souligner est que le pouvoir pastoral établit le lien osmotique entre l'étude de la gouvernementalité et celle des dispositifs de pouvoir. Pour le dire autrement, c'est « par la médiation du pouvoir pastoral que la question générale du pouvoir continue de se profiler derrière celle de la gouvernementalité. Le pouvoir pastoral est ce par

⁴⁹³ Claude NSAL'ONANONGO OMELENGE, *Le pouvoir pastoral comme politique de la vérité*, op. cit., pp. 58-62.

⁴⁹⁴ Philippe BÜTTGEN, « Théologie politique et pouvoir pastoral », art. cit., p. 1131.

⁴⁹⁵ Michel FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population*, op. cit., pp. 168-169.

quoi le gouvernement reste un pouvoir⁴⁹⁶. » Avec le pouvoir pastoral, l'histoire de la gouvernementalité découvre un nouveau champ d'investigation.

En effet, notion majeure dans l'œuvre de Michel Foucault, c'est à son aune que s'établit « le lien entre les analyses politiques des années 1970 et les études éthiques des années 1980⁴⁹⁷. » Au regard de son importance majeure, nous voudrions en décrire quelques axes caractéristiques.

Premièrement, le pastoral est considéré comme une sorte de pouvoir. Dans son acception chrétienne, le pouvoir pastoral n'est pas un pouvoir comme tous les autres. Nous l'avons déjà noté. Il est un pouvoir organisé, institutionnalisé et structuré (hiérarchisé) au sein d'une Eglise, et parfois en opposition au pouvoir politique : il est « un pouvoir qui s'exerce dans ce monde, mais a pour but le salut dans l'au-delà ; un pouvoir qui prend certes une dimension collective, mais a son point de départ dans la direction quotidienne, capillaire, individualisée des âmes de tous et de chacun (*omnes et singulatim*) ; un pouvoir qui n'est donc pas celui d'un "magistrat" mais d'un "pasteur"⁴⁹⁸. » Deuxièmement, la cible du pouvoir pastoral est différente de celle du pouvoir politique. En effet, contrairement à l'individu (au sujet) assujéti que l'on retrouve dans *La volonté de savoir*, l'individu du pouvoir pastoral est « acteur libre ». Il est celui « qui non seulement fait l'objet d'une direction constante et totalisante de son existence, mais se définit lui-même comme acteur libre de cette direction à travers un réseau complexe de procédures de définition par ses actes et ses pensées et non par son statut hiérarchique ("identification analytique") ; une libre acceptation de la volonté d'autrui et le renoncement à son égoïsme (nouveau sens de l'"assujétissement"⁴⁹⁹). »

On le voit, le pastoral chrétien permet rendre compte de « ce que la pratique politique moderne doit au pouvoir pastoral et ce que le pastoral chrétien doit à la philosophie antique, dans une réélaboration généalogique inédite des rapports du sujet au pouvoir et à la vérité⁵⁰⁰. » Une telle tâche est d'ordre à la fois conceptuelle, politique et éthique. Car, le concept de gouvernementalité dans ses harmoniques fait l'analytique du pouvoir à destination de la population. En tant que tel, il permet de faire le détail de la « rencontre entre les techniques de

⁴⁹⁶Philippe BÜTTGEN, « Théologie politique et pouvoir pastoral », *art. cit.*, p. 1131.

⁴⁹⁷ Arianna SFORZINI, « Brève généalogie des *Aveux de la chair. 1977-1984* », in Philippe BÜTTGEN, Philippe CHEVALLIER, Augustin COLOMBO et Arianna SFORZINI, *Foucault, les pères et le sexe. Autour des aveux de la chair*, *op. cit.*, p. 25.

⁴⁹⁸ Arianna SFORZINI, « Brève généalogie des *Aveux de la chair. 1977-1984* », *art. cit.*, pp. 26-27.

⁴⁹⁹*Ibid.*, p. 27.

⁵⁰⁰*Ibid.*, p. 28.

domination exercées sur les autres et les techniques de soi⁵⁰¹. » Bien plus, à l'aune de l'*Histoire de la sexualité*, s'éclaire de façon plus claire l'histoire de la société occidentale « avouante », celle qui fait de l'homme occidental une « bête d'aveu »⁵⁰². Il est question en d'autres termes, d'une histoire de la technique de la production de la vérité, qui produit les sujets et/ou les subjectivités, à travers une « direction continue, [une] obéissance intégrale, [un] aveu intégral⁵⁰³. »

Les grandes thématiques que l'on retrouve dans le paradigme du pastorat chrétien sont les suivantes :

On y retrouve une histoire des technologies de sécurité, inséparablement d'une histoire de gouvernementalité, qui se fondent sur le christianisme des premiers siècles. Ainsi, le concept de gouvernement devient le point névralgique dans l'analytique du pouvoir en même temps qu'il marque, dans les années 1980, le passage des techniques du pouvoir à l'éthique du sujet⁵⁰⁴. Voilà pourquoi on y décèle également dans la gouvernementalité libérale, la figure chrétienne comme antécédent généalogique des nouveaux dispositifs qui se résument dans le binôme savoir-pouvoir. Car au sein des leçons du 08 et du 15 février du cours de 1980, l'art de conduction des hommes, d'origine chrétienne, se distingue d'aval en amont « des arts politiques antiques comme de ceux de l'Etat médiéval. C'est le symbole du berger et de la brebis qui est employé pour en souligner l'originalité⁵⁰⁵. »

⁵⁰¹ Michel FOUCAULT, « Les techniques de soi », in *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard/Quarto, 2001, p. 1604.

⁵⁰² Michel FOUCAULT, *La volonté de savoir, op. cit.*, pp. 79-80.

⁵⁰³ Michel SENELLART, « Pastorat, direction, aveu. Limites d'un paradigme », *art. cit.*, p. 129. Donnant son point de vue sur l'histoire de la sexualité abordée dans *Les Anormaux*, Julien Cavagnis pense en effet que « le nœud qui se serre pour la première dans ce cours fait également apparaître le thème pour ainsi dire plus fondamental que traitera en fait Foucault à travers celui de la sexualité, à savoir la question de l'aveu ou de l'herméneutique de soi, dans sa double dimension de mise en discours de vérité du sexe d'une part, et de dispositif d'appareil à rechercher et à énoncer d'une manière répétée, pour chaque individu, ce qui constituerait la vérité essentielle de lui-même, et de se constituer ainsi à la fois comme *objet* et comme *sujet* de vérité, d'autre part. » Julien CAVAGNIS, « Ascèse, mystique, pastorale, Eglise : essai de typologisation des figures chrétiennes de Michel Foucault », *art. cit.*, p. 55.

⁵⁰⁴ « Ce qui devrait donc être étudié maintenant, écrit Michel Foucault, c'est la manière dont les problèmes spécifiques de la vie et de la population ont été posés à l'intérieur d'une technologie de gouvernement qui, sans avoir, loin de là, toujours été libérale, n'a pas cessé d'être hantée depuis la fin du XVIII^{ème} par la question du libéralisme. » Michel FOUCAULT, *Naissance de la biopolitique, op. cit.*, p. 329.

⁵⁰⁵ Michel Foucault évoque quelques thèmes du pouvoir pastoral : 1° Le pasteur exerce le pouvoir sur un troupeau plutôt que sur une terre. C'est probablement bien plus compliqué que cela, mais, d'une manière générale, la relation entre la divinité, la terre et les hommes diffèrent de celle des Grecs. Leurs dieux possédaient la terre, et cette possession originelle déterminait les rapports entre les hommes et les dieux. En l'occurrence, c'est au contraire la relation du Dieu-berger avec son troupeau qui est originelle et fondamentale. Dieu donne, ou promet, une terre à son troupeau. 2) Le pasteur rassemble, guide et conduit son troupeau. L'idée qu'il appartenait au chef politique d'apaiser les hostilités au sein de la cité et de faire prévaloir l'unité sur le conflit est sans aucun doute présente dans la pensée grecque. Mais ce que le pasteur rassemble, ce sont des individus dispersés. Ils se rassemblent au son de sa voix. 3) Le rôle du pasteur est d'assurer le salut de son troupeau. Il ne s'agit pas seulement de les sauver tous, tous ensemble, à l'approche du danger. 4) Il est encore une autre différence qui tient à l'idée que l'exercice

On y retrouve également l'allusion faite à l'Eglise institutionnelle lorsqu'il s'agit des contre-conduites et/ou de l'intensification du pouvoir pastoral. Ceci paraît révélateur dans la mesure où avec ces contre-conduites, on pourrait comprendre l'Eglise comme une « institution structurée » et « organisée », dont la prétention est le gouvernement des hommes dans le quotidien de leur vie. Et c'est cette Eglise dont on ne trouve l'exemple et le modèle nulle part ailleurs dans l'histoire des sociétés occidentales qui « prélude » et sert de modèle à l'Etat moderne.

Je crois qu'il faut tout de même se rappeler que le pastoralat [...] dans l'Eglise Orientale et dans l'Eglise occidentale, s'est développé au III^{ème}-IV^{ème} siècle essentiellement, enfin pour une partie non négligeable au moins, contre les pratiques ascétiques, contre en tout cas ce qu'on appelait rétrospectivement, les excès du monachisme, de l'anachorèse égyptienne ou syrienne⁵⁰⁶.

On y retrouve enfin le thème de la biopolitique, structuré par les concepts de « corps » et de la « vie », comme pour dire que le pouvoir s'exerce désormais sur les corps et sur la vie : la vie des corps et la vie des populations. Le biopouvoir est alors compris comme une armature « des mécanismes par lesquels ce qui, dans l'espèce humaine, constitue ses traits biologiques fondamentaux [et qui] va pouvoir entrer à l'intérieur d'une politique, d'une stratégie politique, d'une stratégie générale de pouvoir⁵⁰⁷ ». C'est-à-dire le fait pour « les sociétés occidentales modernes, à partir du XVIII^{ème} siècle, ont repris en compte le fait biologique fondamental que l'être humain constitue une espèce humaine⁵⁰⁸. »

Le paradigme pastoral démontre de ce qui précède qu'un pouvoir s'exerce sur la population, qui instaure des rapports présumés par le salut, la loi et la vérité, rapports qui ouvrent des créneaux de liberté pour les sujets, et qui multiplient en même temps les points de

du pouvoir est un « devoir ». Le chef grec devait naturellement prendre ses décisions dans l'intérêt de tous ; eût-il préféré son intérêt personnel qu'il aurait été un mauvais chef. Mais son devoir était un devoir glorieux : même s'il devait donner sa vie au cours d'une guerre, son sacrifice était compensé par un don extrêmement précieux : l'immortalité. Il ne perdait jamais. La bienveillance pastorale, en revanche, est beaucoup plus proche du « dévouement ». Tout ce que fait le berger, il le fait pour le bien de son troupeau. C'est sa préoccupation constante. Quand ils sommeillent, lui veille. » Michel FOUCAULT, « Omnes et singulatim », in *Dits et écrits IV*, Paris, Gallimard/Quarto, pp. 144-151.

⁵⁰⁶ Michel FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 208.

⁵⁰⁷ *Ibidem*.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 3. Il y a lieu de prendre en compte cette observation de Luca Paltrinieri pour qui « l'épistémologie historique du concept de "population" ne peut être séparée d'un travail d'histoire des formes de gouvernement précisément dans la mesure où cette épistémologie implique un renouveau de l'ontologie, c'est-à-dire une analyse historique de ce qui est porté à l'existence à partir des pratiques très concrètes qui sont à la fois celles des gouvernants et des gouvernés. » Luca PALTRINIERI, *L'expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2012, p. 248.

contrôle et de surveillance⁵⁰⁹. Un tel pouvoir est ambivalent ; il prend en compte la vie des hommes : si d'un côté il discipline les corps, d'un autre côté il contrôle les populations. C'est donc un pouvoir qui s'exerce en acte. En tant que tel, il ne se donne ni ne se prend. Qu'en est-il de l'aveu et du souci de soi qui ont, eux aussi, des racines chrétiennes ?

§3. Le paradigme de l'aveu et du souci de soi

L'aveu est à la fois un « problème », un « régime » et une « histoire » lorsqu'il est lié à la généalogie du sujet occidental : « aveu et proclamation [sont] les deux facettes de la confession, comme confession des péchés et confession de foi⁵¹⁰. » Cette affirmation constitue en elle-même un prélude à l'idée selon laquelle le paradigme de l'aveu a des liens intrinsèques avec celui du pastorat puisqu'ils ont un même objet : le gouvernement des hommes par la vérité, l'homme occidental étant « devenu une bête de l'aveu⁵¹¹. »

A ce niveau, on dirait que les gouvernants voudraient que les individus qu'ils gouvernent posent des actes de vérité et d'obéissance, si pas ceux de soumission pour qu'ils soient véritablement gouvernés. Et c'est à l'aune des pratiques chrétiennes, en l'occurrence celles de la pénitence (canonique ou ecclésiale) et de l'examen de conscience qu'est mise en relief la manière dont l'économie de l'aveu occidentale est organisée. C'est pourquoi le cours prononcé au collège de France en 1980 s'attache à retracer la généalogie des fondements historiques de l'obéissance du sujet occidental, à travers les liens qui se tissent entre l'obéissance et l'aveu chez les premiers chrétiens⁵¹².

⁵⁰⁹ Philippe CHEVALLIER, « Étudier l'Église comme « gouvernementalité », in *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], Hors-série n° 7 | 2013, mis en ligne le 29 mars 2013, consulté le 07 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/cem/12874> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cem.12874>. Voici comment Philippe Chevallier décline les trois points fondamentaux de cette « gouvernementalité chrétienne » : « 1) Sous l'individualité du salut apparaît une dépendance entre le salut du pasteur et celui de ses brebis : de la propre obéissance du pasteur, de la radicalité de son engagement, de son exposition à la tentation, voire finalement de son sacrifice pour le troupeau, dépend le salut de ce dernier. 2) Sous la généralité de la loi apparaît une surveillance qui isole chaque brebis et la juge pour elle-même. Pas de méthode ni de règle générale qui s'appliquerait automatiquement à tous, mais une direction spirituelle qui s'adapte à chacun, dans son existence propre, en fonction des circonstances de sa vie. 3) Sous l'objectivité de la vérité apparaissent des séries obligatoires d'acte subjectifs de vérité : injonction d'avouer sans cesse la vérité de sa vie, de chacun de ses actes, de chacune de ses pensées, en se liant personnellement à cette parole. »

⁵¹⁰ Philippe BÜTTGEN, « Aveu et confession », in Philippe BÜTTGEN, Philippe CHEVALLIER, Augustin COLOMBO et Arianna SFORZINI, *Foucault, les pères et le sexe. Autour des aveux de la chair*, op. cit., pp. 85-107.

⁵¹¹ Michel FOUCAULT, *La volonté de savoir*, op. cit., p. 80.

⁵¹² Cf. Frédéric GROS, « Introduction », in Frédéric GROS et Carlos LEVY (dir.), *Foucault et la philosophie antique*, Paris, Editions Kimé, 2004.

Les pratiques chrétiennes de l'aveu s'inscrivent et se déploient dans une posture d'obéissance à l'autre qui pourrait être le directeur, le confesseur, ou encore le maître. Cette obéissance est fondamentalement indéfinie, c'est-à-dire pérenne et sans aucune équivalence. Différente d'avec celle qui se pratiquait au sein des écoles philosophiques antiques, l'obéissance dans le régime chrétien implique la soumission sans condition, pour qu'en tout temps et en toute circonstance, le dirigé puisse dire la vérité (sa vérité), avouer ses fautes et verbaliser ses mauvaises pensées (ses péchés) devant ses supérieurs. C'est ce qu'on appelle « aveu exhaustif et permanent »⁵¹³. D'où le lien qui pourrait s'établir entre subjectivité et vérité.

Dans ce sens, la philosophie se comprend comme une « pratique », dont l'épicentre est le « souci de soi-même ». Celui-ci est une attitude dans la manière d'envisager les choses, dans la façon d'être au monde et de poser les actions, inséparablement de la façon d'avoir des relations avec autrui. Il se rapporte aux actions exercées sur soi-même pour se prendre en charge, actions par lesquelles on se modifie, on se purifie, on se transforme, on se transfigure. C'est par là que se comprennent les techniques d'ascèse, de renoncement, de mortification, de méditation chrétienne pour accéder à la vérité. Se comprend ainsi le lien entre subjectivité et vérité qui a été l'une des préoccupations majeures de Michel Foucault⁵¹⁴.

Mon problème a toujours été [...] celui des rapports entre sujet et vérité : comment le sujet entre dans un certain jeu de vérité. Mais, dans le cas de *l'Histoire de la folie*, j'ai constaté que la pratique de l'internement avait été la condition de l'insertion du sujet fou dans un jeu de vérité défini par un savoir ou un modèle médical : « c'est ainsi que j'ai été amené à poser le problème savoir/pouvoir, qui est pour moi non pas le problème fondamental, mais un instrument permettant d'analyser de la façon qui me semble la plus exacte le problème des rapports entre sujet et jeux de vérité »⁵¹⁵.

⁵¹³Michel FOUCAULT, *Dits et écrits IV, op. cit.*, p. 564. C'est dans ce sens que Matthieu Fontaine écrit : « Le vieux schéma de "l'aveu-imputation" se trouve supplanté par le nouveau schéma de "l'aveu-examen" conduit par la psychiatrie, véritable hygiène publique du corps social, qui doit moins identifier les infractions à la loi que la dangerosité du criminel. La psychanalyse et les sciences humaines n'empêchent pas, elles contribuent même à la croissance toujours plus significative de l'aveu depuis la Réforme, jusqu'aux journaux et aux radios libres où pullulent les récits de soi à la première personne. Plus la subjectivité occidentale se développe, plus elle s'attache à un aveu qui s'est étendu et multiplié, à tel point qu'avouer aujourd'hui paraît naturel, comme un point d'ancrage nécessaire à nos libertés et nos joies. » Matthieu FONTAINE, « Aveu et résistance », in *Strathèse 2016, n°3, p. 78*.

⁵¹⁴ Voici ce qu'il écrit à ce sujet : « Le pôle "subjectivité et vérité" a toujours constitué mon problème : « j'ai cherché à savoir comment le sujet humain entrait dans les jeux de vérité », qu'il s'agisse de ceux qui prennent la forme d'une science ou se réfèrent à un modèle scientifique, ou de ceux que l'on trouve dans des institutions ou des pratiques de contrôle. » Michel FOUCAULT, *Dits et écrits IV, op. cit.*, pp. 708-709.

⁵¹⁵*Ibid.*, pp. 717-718.

L'aveu chrétien pose fondamentalement la question de l'assujettissement du sujet, considéré à la fois comme sujet éthique, mais aussi comme acteur politique. Ainsi, là où le sujet apparaissait comme englouti dans la logique des savoirs, des pouvoirs et des normes, il resurgit comme sujet agissant. L'aveu et le souci de soi ont des liens avec la *parrêsia*, dans la vie politique, spirituelle et moral du sujet.

§4. Le paradigme parrésiaistique

Même si on retrouve le terme *parrêsia* et sa pratique dans la civilisation gréco-romaine, une perspective éthique lui est également assignée avec un fondement biblique, qui s'étend de l'Ancien au Nouveau Testament. *Le courage de la vérité II* explique la manière dont cette pratique a été considérée d'abord dans les milieux judéo-hellénistiques, dans la tradition intertestamentaire chez Philon d'Alexandrie ; ensuite son acception, ses usages dans les textes du Nouveau Testament ; et enfin ses déploiements chez les Pères de l'Eglise, dont la teneur se vérifie dans l'ascétisme des premiers siècles chrétiens. De ces trois acceptions judéo-chrétiennes, il ressort que la *parrêsia* est une prière, une dynamique de propriété, un don reçu de Dieu. Autrement dit, puisque Dieu lui-même est Vérité, il est doté de la *parrêsia* et que c'est par elle-même qu'il manifeste son amour, sa puissance, etc. De ce point de vue, la *parrêsia* est la modalité de la monstration de Dieu.

Dans l'Ancien Testament, précisément dans le livre des Proverbes, la *parrêsia* équivaut à la Sagesse même de Dieu, sa présence débordante : sa présence en quelque sorte pléthorique, « c'est bien l'articulation verbale de la voix de la sagesse qui la caractérise⁵¹⁶. » Dans le Nouveau Testament, la *parrêsia* est le mode de l'activité humaine qui, à certaines circonstances, est assimilée au courage, à la hardiesse dans le discours et dans la prise de parole, notamment dans la prédication de l'évangile. Dans ce sens, elle concerne à la fois tous les hommes et, au plus niveau, les chrétiens : elle ne se dilue pas dans une simple activité verbale ; elle signifie confiance en Dieu dans l'amour, mais également l'affection de Dieu pour les hommes. Elle traduit également l'assurance qu'a le croyant d'être exaucé s'il demande quelque chose à Dieu⁵¹⁷. Dans la tradition apostolique, la *parrêsia* signifie un « vis-à-vis », un « face-à-face » de l'homme avec Dieu, ce qui lui permet de redevenir, de revenir, par l'examen de soi, à ce

⁵¹⁶ Michel FOUCAULT, *Le courage de la vérité II*, op. cit., p. 299. L'auteur fait remarque que le terme *parrêsia* est employé dans ce contexte pour désigner une réalité que l'on ne retrouve pas dans la pensée grecque.

⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 300.

qu'il était avant de commettre le péché. La *parrêsia* devient ainsi une ouverture de cœur, une présence immédiate, un procès de communication directe avec Dieu. Ceci peut conduire jusqu'au martyr, dans la mesure où se trouvant devant Dieu, l'individu est contraint de dire la vérité : c'est « le courage de la vérité ».

Ce courage de la vérité on ne peut l'avoir que dans la mesure où on l'enracine dans une relation de confiance à Dieu qui nous met au plus près de Lui, dans une sorte de face-à-face qui rappelle, du moins jusqu'à un certain point, le face-à-face premier de l'homme avec son Créateur. Voilà le noyau positif de ce terme de *parrêsia*⁵¹⁸.

Il convient de noter enfin que la pratique parrésiasique a été institutionnalisée par l'Eglise, étant donné l'évolution et la dogmatisation de la doctrine du christianisme : le salut ne peut plus se procurer individuellement, en raison de la médiation ecclésiale. Celle-ci dépasse l'ascétisme individuel et consacre le sacerdoce qui est confié à des évêques ou à des prêtres. Ainsi se voit consacrer l'opposition typologique entre la Loi et le salut, entre sujet de droit et sujet de salut⁵¹⁹.

Cet inventaire de paradigmes chrétiens qui structurent la pensée de Michel Foucault met en exergue le rôle matriciel joué par le christianisme dans la constitution du sujet occidental, inséparablement de son influence sur notre modernité. Il démontre par ailleurs la contribution épistémologique – unique en son genre – du philosophe français par rapport aux sciences des religions : son œuvre constitue une contribution non négligeable dans l'étude de l'histoire des religions et de leurs enjeux dans le contexte de la laïcité, étant donné les différentes approches qu'il propose en théorie et en pratique. Les différents paradigmes que Michel Foucault mobilise et convoque dans son œuvre gigantesque constituent pour lui une nouvelle manière de lire et de comprendre le christianisme, dans ses ruptures et ses continuités avec la tradition philosophique antique d'une part. Ils constituent d'autre part une nouvelle élaboration des nouvelles modalités du rapport de l'homme à Dieu dans la perspective parrésiasique. C'est donc l'articulation des techniques, des instruments et des pratiques chrétiennes institutionnalisées qui permet d'établir des liens entre subjectivité et vérité.

On ne saurait gommer à ce niveau de réflexion, la notion de spiritualité. Car, c'est à l'aune de l'ascèse, de la purification, du renoncement, de la conversion du regard, etc. que l'on peut entreprendre certains découpages entre le matériel et spirituel, entre technique et éthique,

⁵¹⁸ Michel FOUCAULT, *Le courage de la vérité II*, op. cit., pp. 303-304.

⁵¹⁹ Julien CAVAGNIS, « Ascèse, mystique, pastorale, Eglise : essai de typologisation des figures chrétiennes de Michel Foucault », art. cit., p. 65.

conférant ainsi à cette notion de spiritualité une nouvelle tonalité heuristique⁵²⁰. Il convient d'ajouter à ceci qu'il y a une certaine théologie, qui oscille entre sotériologie et eschatologie. Une telle théologie pourrait se dégager à la fois comme discours sur le péché, sur la faute et sur le salut. Une telle perspective se vérifie et se confirme dans le rapport que le philosophe français établit entre religion et sexualité, c'est-à-dire aux discours sur la chair, le corps, le péché, le plaisir et sur la possession⁵²¹.

Il ressort en définitive que le christianisme – ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer – a joué un rôle matriciel qui porte sur la population, objet de la gouvernementalité, cette dernière rendant compte de la généalogie de l'Etat moderne en Occident. Nous pouvons par ailleurs mettre en vedette, à la lumière de cet inventaire paradigmatique, deux enjeux d'ordre politique et éthique. L'élément politique explique la manière dont le sujet est lié, en marquant son accord d'être lié, par un pouvoir qui s'exerce sur lui de part en part. L'élément philosophique quant à lui met l'accent sur la façon dont le même sujet se trouve lié par diverses formes du dire-vrai, inséparablement de la façon dont il s'engage à dire cette vérité⁵²². En un mot, la contribution épistémologique et pratique de Michel Foucault dans l'histoire des sciences religions s'inscrit dans le questionnement sur la subjectivité et sur l'histoire de la gouvernementalité occidentale. En prenant le christianisme et, dans certains cas, l'islam, comme objet de ses recherches, il a voulu comprendre le rapport qu'a le sujet de lui-même, à travers les actes de vérité⁵²³.

De ce qui précède, nous pouvons, à ce niveau de réflexion, poser la question suivante : en prenant les religions en général et le christianisme en particulier pour expliquer les formes de gouvernement moderne visant à assurer – de plusieurs façons – la reproduction du binôme domination-assujettissement, ne pourrait-on pas également partir de cette histoire des religions

⁵²⁰ Michel FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet*, op. cit., pp. 16-17.

⁵²¹ Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité IV. Les aveux de la chair*, op. cit., pp. 78-145.

⁵²² *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice* est cette œuvre du philosophe français qui rend compte de ces deux enjeux qui rend compte de la réhabilitation des religions dans le contexte moderne.

⁵²³ Michel Foucault a d'ailleurs défini son objectif. Celui-ci vient corroborer la teneur de notre point de vue : « Mon objectif, depuis plus de vingt-cinq ans, est d'esquisser une histoire des différentes manières dont les hommes, dans notre culture, élaborent un savoir sur eux-mêmes : l'économie, la biologie, la psychiatrie, la médecine et la criminologie, il s'agit d'analyser ces prétendues sciences comme autant de "jeux de vérité" liés à des "techniques spécifiques que les hommes utilisent afin de comprendre qui ils sont", en l'occurrence les techniques de production, de communication et de pouvoir, et les techniques de soi. Les deux premières s'appliquent, en général, à l'étude des sciences et de la linguistique, ce sont les deux autres qui ont surtout retenu mon attention, mais j'ai "peut-être trop insisté sur les techniques de domination et de pouvoir", et je "m'intéresse de plus en plus à l'interaction qui s'opère entre soi et les autres, et aux techniques de domination individuelle, au mode d'action qu'un individu exerce sur lui-même à travers les techniques de soi". » Michel FOUCAULT, *Dits et écrits IV*, op. cit., pp. 784-785.

en général et du christianisme en particulier, avec la Réforme comme moment théologico-politique, pour penser la thématique de la tolérance, dont la finalité est la coexistence pacifique et/ou de l'être-ensemble collectif des citoyens, des groupes et des peuples en modernité ? La réponse à cette question constitue l'objet de la seconde section.

SECTION II

PENSER LA COEXISTENCE CIVILE A L'AUNE DE LA TOLERANCE

L'actualité du concept de tolérance est liée à ces tensions qui traversent les Etats et parcourent le monde entier en prenant selon les contextes locaux et historiques des formes diverses : ethniques, culturelles, religieuses. [...] La tolérance dans ses nouveaux enjeux doit permettre de sauver la dimension de l'universalité sans nier la spécificité de différences, c'est-à-dire sauver le concept d'humanité sans nier les affirmations identitaires antagonistes qui traversent cette humanité⁵²⁴.

En abordant la thématique de la tolérance, notre visée est de réfléchir sur la problématique de la coexistence civile au regard des enjeux actuels de la modernité, liés à l'immigration massive des peuples, aux nouvelles techniques de l'information et de communication qui font que le monde devienne un village, sans gommer les différents défis que lance le multiculturalisme, le fondamentalisme et l'intégrisme religieux dans un « monde déchiré ».

Parmi les questions auxquelles nous tentons de répondre à ce niveau de réflexion figurent celles-ci : dans un monde multiculturel, caractérisé par le retour du religieux, le fondamentalisme et l'intégrisme, engendrant la crise identitaire, comment faire en sorte que les différences ne se muent pas en conflit, à la volonté de dominer et/ou de supprimer la différence avec l'autre ? Que faut-il faire pour promouvoir la cohabitation, la coexistence pacifique entre les individus, les groupes et les peuples au sein d'un même Etat ? La Réforme en tant que moment théologico-politique ne peut-elle pas servir d'arrière base pour qu'en pensant la tolérance, nous puissions, par ricochet, proposer une théorie de la coexistence civile, au regard des défis actuels, liés au multiculturalisme qu'engendre l'immigration ?

⁵²⁴Yves-Charles ZARKA « Présentation générale », in Yves-Charles ZARKA, Franck LESSAY et John ROGERS, *Les fondements philosophiques de la tolérance*, op. cit., pp. VI-VII.

A partir de la thématique de la tolérance, nous partons de l'idée selon laquelle on assiste de nos jours à un passage de l'individu au groupe, à la communauté et aux peuples : le groupe a tendance à devenir, au sein des sociétés modernes, une réalité supérieure qui prime sur les individus au nom de leurs religions. En raison de cela, la tolérance porte « désormais sur les collectivités qui désirent maintenir leurs modes de vie, leurs traditions, leurs coutumes dans un pays où elles sont minoritaires⁵²⁵. » Il ne s'agit toutefois pas de gommer l'individu comme tel, mais de porter la réflexion sur le groupe étant donné la nouvelle configuration des sociétés modernes et de leurs défis.

D'où cette hypothèse qui constitue le cadre réflexif et analytique de cette section : la coexistence fondée sur la tolérance permettrait aux individus et, au plus haut niveau, aux groupes et aux peuples d'adhérer aux valeurs fondamentales de l'humanité et aux principes démocratiques. Ce qui donnerait accès à une meilleure intégration des différences culturelles, individuelles et collectives. Ainsi, l'adhésion aux valeurs universelles et l'intégration aux principes démocratiques constituent à la fois la visée et le défi pour la coexistence civile. Cette dernière cogite fondamentalement sur la « place de l'autre » : car, la tolérance est cette attitude qui consiste à « admettre chez autrui une manière de penser ou d'agir⁵²⁶ », qui est différente de la sienne. Pour cela, elle est « une éthique du quotidien et se rapproche d'une forme de respect que l'on doit à l'autre⁵²⁷. »

Pour articuler cette section, nous proposons d'abord de revisiter la période de la Réforme comme période durant laquelle la tolérance entre les religions a été érigée en norme ; nous exposons ensuite les doctrines philosophiques sur la tolérance dans la tradition philosophique du XVII^{ème} siècle, en exposant les points de vue de John Locke et de Pierre Bayle. Enfin, nous articulons la théorie de la coexistence civile pacifique en convoquant certains philosophes contemporains comme Charles Taylor et Michael Walzer.

⁵²⁵ Yves-Charles ZARKA, « De la tolérance des religions à la tolérance des cultures », in Yves-Charles ZARKA, Franck LESSAY et John ROGERS, *Les fondements philosophiques de la tolérance*, op. cit., p. 78.

⁵²⁶ Yves-Charles ZARKA, « De la tolérance des religions à la tolérance des cultures », art. cit., p. 78.

⁵²⁷ Julie SAADA-GENDRON, *La tolérance*, op. cit., p. 227.

§1. La tolérance : signification et déploiement durant la Réforme

1° *La tolérance : ce qu'elle est, ce qu'elle exige et sa valeur*

Le *Lexique de science politique* définit la tolérance comme « l'action, l'attitude de supporter ou de ne pas interdire ce que l'on désapprouve et qu'on ne peut éviter⁵²⁸. » Elle pourrait se comprendre également comme une sorte de dérogation acceptée vis-à-vis de certaines règles. Du point de vue de la religion, de la philosophie, de la culture et de la politique, la tolérance est cette « capacité à accepter et à respecter des idées, des sentiments, des manières d'agir différents des siennes. Condition nécessaire à la liberté de conscience, la tolérance est cependant une attitude plutôt passive, voire condescendante⁵²⁹. » Sur plan moral, elle tient à l'idée selon laquelle « combattre ce que l'on n'admet pas, provoquerait un mal important de le tolérer⁵³⁰. » Dans le registre de la sociologie, « le seuil de la tolérance d'une communauté est la proportion d'individus étrangers qu'elle est censée pouvoir accepter sans produire un phénomène de rejet⁵³¹. »

John Horton pense quant à lui que « la tolérance exige que nous acceptions les gens et que nous permettions leurs pratiques même lorsque nous les désapprouvons avec force. La tolérance implique ainsi une attitude intermédiaire entre l'acceptation sans aucune restriction et l'opposition frontale⁵³². » En démontrant la dimension intermédiaire de cette notion, John Horton prend le soin de préciser que dans le contexte euro-américain, ce qui est plus mis en relief lorsqu'il s'agit de la tolérance, c'est sa dimension théologico-politique. En d'autres termes, « l'idée de tolérance religieuse est très largement acceptée aujourd'hui, en Amérique du Nord et en Europe tout du moins ; c'est l'héritage historique des guerres de religion sur le Vieux Continent. De nos jours, la tolérance religieuse est très largement reconnue comme un idéal, même s'il existe encore de nombreux endroits dans le monde où, au moment où je parle, on répand le sang dans des conflits qui sont au moins en partie de nature religieuse⁵³³. »

⁵²⁸ Olivier NAY, Olivier DUHAMEL, Guy CARCASSONNE et alii, *Lexique de science politique. Vie des institutions politiques*, Paris, Dalloz, 2008, pp. 212-215.

⁵²⁹ *Ibidem*.

⁵³⁰ *Ibid.*, pp. 212-215.

⁵³¹ Latifa Ibn ZIATEM, « C'est quoi la tolérance », in *Dictionnaire politique*, Paris, Editions de l'Atelier, 2016, p. 412.

⁵³² John HORTON, « Toleration as a virtue », in David HEYD (dir.), *Toleration : An Elusive Virtue*, Princeton, Princeton University Press, 1996, pp. 28-43.

⁵³³ Thomas M. SCANLON, « L'épreuve de la tolérance », in *Raisons politiques* 2016, n° 63, p.114.

Il ressort que la tolérance est une vertu à la fois privée et publique : elle porte sur l'horizontal intellectuel, politique et juridique des sociétés libérales. On ne saurait imposer, encore moins interdire aux personnes, aux groupes et aux peuples certaines croyances, certaines opinions, certaines libertés, etc. A contrario chaque individu jouit d'une entière liberté de choix : ni l'Etat, ni les églises, ni aucune institution ne saurait disposer du droit d'intervention et/ou d'immiscions. La tolérance induit donc l'idée de la liberté, qui implique la distinction entre la sphère publique et la sphère privée. Cette distinction repose sur la détermination de certains champs d'actions pour lesquels l'Etat ne devrait pas légiférer en toute légitimité. C'est le cas entre autres des opinions, de ce qui se rapporte aux mœurs, c'est-à-dire tout ce qui relèverait du domaine privé, et qui ne saurait constituer une affaire publique. Toutefois convient-il de renchérir qu'il existe d'autres libertés de croyances, d'opinions et d'expressions qui trouvent leur fondement dans la juridiction de droits de l'homme. Ces derniers ont codifié tout un ensemble de droits naturels qui garantissent à tout homme la liberté de croyance ou d'opinion à partir desquelles il affirme sa qualité d'homme.

La tolérance repose ici moins sur la distinction du public et du privé que sur une conception des droits ou de la liberté de conscience : quand bien même un Etat, une institution civile ou religieuse empiéterait sur un domaine qui n'est pas le sien en imposant des opinions ou des croyances aux individus, ces derniers jouiraient en dernière instance d'une liberté inaliénable de se déterminer par eux-mêmes et de juger en conscience, quelle que soit la forme du gouvernement à laquelle ils peuvent être astreints. Il n'en reste pas moins que l'Etat a pour devoir de préserver cette liberté fondamentale⁵³⁴.

Il ressort de cette citation que la tolérance ne revêt ni une posture juridique, encore moins une tonalité politique : elle s'inscrit dans le registre de la moralité du sujet humain. En étant l'une des expressions qu'on doit à tout sujet moral, elle est cette vertu dont la visée consiste d'accepter une autre façon de penser et d'agir qui est différente de la nôtre. Elle se veut être désormais une sorte d'éthique dont la règle d'or se comprend en termes d'« accomplissement du devoir de respect, sous toutes ses formes⁵³⁵. » En tant que telle, la « pluralité des sens et des fondements que l'on donne à l'idée de tolérance apparaît comme autant de légitimations politiques, juridiques et morales de celle-ci⁵³⁶. »

⁵³⁴ Julie SAADA-GENDRON, *La tolérance, op. cit.*, p. 11.

⁵³⁵ *Ibid.*, p. 12.

⁵³⁶ *Ibidem*.

La tolérance peut également se comprendre comme une réaction, un état d'esprit, une attitude, un comportement qui se manifeste de multiples manières. On en distingue de ce point de vue cinq niveaux graduels d'expression : la résignation, l'indifférence, l'acceptation stoïque, la curiosité et l'enthousiasme. Ainsi, « les formes les moins généreuses de la tolérance et les conditions les plus précaires de son exercice, sont choses bonnes, et chose suffisamment rare dans l'histoire humaine, pour mériter que nous puissions les apprécier à leur juste valeur, tant pratique que théorique⁵³⁷. »

Cependant, la tolérance ne saurait être facilement articulée et vécue en raison de son caractère paradoxal. Car, elle est pensée tantôt comme vertu publique ; tantôt comme vertu privée ; tantôt comme un principe infrapolitique, dont les liens s'étendent aussi bien dans l'ordre privé que dans la relation avec autrui ; tantôt dans un combat politique et public. C'est ainsi qu'elle devient alors un objet de revendication. Elle est évoquée aussi bien contre les extrémismes politiques ou religieux que contre les diverses ingérences étatiques dans les affaires qui concernent la sphère privée ou religieuse, surtout lorsque celles-ci foulent aux pieds les questions relatives aux droits de l'homme. Voilà qui rend compte du fait que la tolérance est évoquée et convoquée dans plusieurs causes, et dans les multiples combats sociétaux, le risque étant qu'elle se mue en un slogan. Paul Ricœur avait en son temps pensé que « la tolérance est une notion éclatée parce qu'elle semble procéder d'exigences multiples, mais aussi parce qu'elle risque en permanence d'être détruite par ce qui constitue son autre : l'intolérance et l'intolérable, entre lesquels il faudra néanmoins la situer⁵³⁸. »

Qu'exige donc la tolérance ? Même si la réponse à cette interrogation semble être difficile, et parfois toujours circonstancielle, en raison de diverses situations, de divers contextes, et de diverses époques, nous dirions brièvement à la suite de Thomas M. Scanlon que « la tolérance exige que les gens qui sont situés du "mauvais" côté des différences que j'ai mentionnées ne se voient pas refuser, sous ce prétexte, la reconnaissance de leurs droits juridiques et politiques : le droit de voter, d'occuper un emploi, de bénéficier des biens publics essentiels en principe ouverts à tous comme l'éducation, la sécurité, la protection conférée par le système judiciaire, l'accès aux soins et aux services publics. La tolérance exige en outre que l'État ne donne aucune préférence à un groupe par rapport à un autre dans la distribution des

⁵³⁷ Michael WALZER, *Traité sur la tolérance*, Editions Gallimard, 1998, p. 10.

⁵³⁸ Paul RICŒUR, *Lecture I, autour du politique*, « Tolérance, intolérance, intolérable », cité par Julie SAADA-GENDRON, *La tolérance, op. cit.*, p. 12.

droits et des avantages⁵³⁹. » Au plan institutionnel, au nom de la tolérance, l'Etat devrait faire en sorte que les lois garantissent la liberté d'expression, en bannissant par exemple la censure et les délits de presse. En d'autres termes, « les individus et les groupes disposent de moyens effectifs de porter leurs idées à la connaissance du public⁵⁴⁰. » Cela implique conséquemment que l'égalité soit érigée aussi bien en norme qu'en principe. Il s'agit de l'égalité entre tous les citoyens quelle que soit leur race, leur origine et/ou leur classe sociale. Une telle égalité devrait se vérifier en se matérialisant dans « la jouissance égale de droits juridiques et politiques fondamentaux⁵⁴¹. » Ce qui revient à dire que « tous les membres de la société ont un droit égal à être pris en compte dans la définition de la nature de notre société, et ils ont un droit égal à prendre part aux décisions concernant son devenir futur⁵⁴². »

Qu'en est-il de la valeur sociopolitique et éthique de la tolérance ? L'une des valeurs sociale et morale que comporte la tolérance réside dans le fait qu'elle est apte à promouvoir une conciliation et/ou un consensus entre les positions, les cultures et des coutumes opposées dont sont porteurs les citoyens au sein d'un même Etat. Par ailleurs, la tolérance offre une socialité de convivialité qui conduirait au vivre-ensemble et/ou à l'être-ensemble de ces mêmes citoyens, malgré leurs différences : « par exemple le droit de vote, le droit d'occuper des fonctions publiques et de participer à la discussion publique⁵⁴³. » Ainsi, dans le cadre de ce travail, nous prenons parti en suggérant l'attitude de la personne tolérante, dont la position conduirait à la concorde et à la paix civile :

Même si nous sommes en désaccord, ce sont des membres à part entière de la société au même titre que moi. Ils ont autant que moi le droit d'être protégés par la loi et autant que moi le droit de vivre comme ils ont choisi de le faire. En outre (et c'est ici la partie la plus difficile), ni leur mode de vie ni le mien ne représentent de façon exclusive le mode de vie de notre société. Il s'agit seulement de deux conceptions parmi la multitude de conceptions que notre société est susceptible d'inclure, dont chacune possède un droit égal de s'exprimer, à travers la vie de ses adeptes, comme l'un des modes de vie que les autres peuvent aussi adopter. Si l'une de ces conceptions se trouve être culturellement ou numériquement dominante à un moment donné, cela ne doit être déterminé que par les choix accumulés des membres individuels de la société dans son ensemble, et ne dépendre que d'eux⁵⁴⁴.

Faisons deux remarques à ce sujet.

⁵³⁹Thomas M. SCANLON, « L'épreuve de la tolérance », *art. cit.*, p. 115.

⁵⁴⁰*Ibid.*, p. 116.

⁵⁴¹*Ibidem.*

⁵⁴²*Ibidem.*

⁵⁴³*Ibid.*, p. 121.

⁵⁴⁴*Ibid.*, p. 119.

La première repose sur l'idée que réfléchir sur la tolérance dans le contexte du XXI^{ème} siècle exigerait que l'on prenne en considération les limites qui lui sont coextensives, en même temps qu'on en évalue les obstacles. En d'autres termes, toute cogitation sur cette réalité sociopolitique et anthropologico-éthique devrait prendre en compte ses divers obstacles et ses limites. Faire le contraire reviendrait à œuvrer à sa destruction. Une telle remarque porte sur l'impératif d'examiner la manière dont les différents systèmes de pensée, qui sont liés à des situations historiques, inséparablement de la façon dont ils en ont défini les limites qui oscillent entre le tolérable et l'intolérable⁵⁴⁵.

La deuxième remarque explicite l'idée selon laquelle la tolérance ne saurait se diluer dans une vertu morale, comme celle du respect : la tolérance et le respect n'ont pas le même objet. Autrement dit, non seulement que « les objets auxquels sont susceptibles de s'appliquer les deux idées ne s'identifient pas », mais aussi qu'on « on respecte la loi, on ne la tolère pas. On tolère les opinions d'autrui, mais on respecte sa personne, en tant qu'elle distincte de ses opinions⁵⁴⁶. » Dans le même ordre d'idées, on peut respecter une personne sans tolérer ses opinions : on ne saurait tolérer un sujet défini comme libre ou autonome, mais on peut respecter la personne comme sujet libre. C'est dans ce sens que la loi morale devient un impératif qui exige à respecter, non à tolérer la personne humaine en tant que sujet raisonnable et autonome. Le respect, défini de la sorte, rentre dans le registre d'un impératif catégorique, non hypothétique ; non une simple règle de prudence, qui s'inscrirait dans un rapport de forces. Même si la catégorie morale de personne ne suffit pas à elle seule pour fonder la tolérance, au sens où elle procéderait du droit inaliénable qu'aurait chaque conscience à se déterminer elle-même, il est cependant possible que ce principe trouve ses fondements sur des dispositifs institutionnels, qui sont à la fois d'ordre juridiques et d'ordre politiques⁵⁴⁷.

En définitive, assimiler la tolérance au respect c'est mettre hors-jeu les dimensions historique et politique qui lui sont coextensives, ce qui conduirait à l'effacement des rapports de forces qui s'y jouent. Avant de mettre en relief l'enjeu théologico-politique qu'elle implique, différencions en comparant la tolérance civile de la tolérance religieuse (ecclésiastique).

La tolérance civile concerne la liberté que l'Etat octroie aux individus lorsqu'ils opèrent le choix de leur religion. Ce genre de tolérance est établie et définie par le magistrat à travers la

⁵⁴⁵ Julie SAADA-GENDRON, *La tolérance, op. cit.*, p. 13.

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 14.

⁵⁴⁷ *Ibidem.*

loi. En tant que telle, elle suggère l'idée qu'on peut s'écarter de la doctrine d'une église, sans subir des sanctions de la part d'un magistrat. A ce niveau, la tolérance soutient la séparation entre l'intérêt national étatique et les vérités dogmatiques qui sont celles des religions. En favorisant la même connaissance de la vérité, et en favorisant la pluralité des opinions et leur libre confrontation, la tolérance civile devient ainsi un facteur d'émulation entre les sujets et de promotion de la vérité⁵⁴⁸.

La tolérance religieuse (ecclésiastique) quant à elle concerne la latitude (la liberté) que les autorités ecclésiastiques accordent à leurs fidèles, sur certains points doctrinaux qui ne portent pas sur l'essentiel du credo (de la foi). Ce genre de tolérance est interne à chaque juridiction ecclésiastique et oscille entre l'orthodoxie et l'hérésie. Même si les libéraux aiment bien séparer en distinguant la tolérance civile de la tolérance religieuse lorsqu'ils affirment que les églises sont des associations de nature privée, et peuvent en tant que telles fixer les limites de ce qu'elles peuvent tolérer en matière des dogmes, nous maintenons cependant la congruence, la dis-jonction entre tolérance civile et tolérance religieuse. Car, c'est au magistrat qu'il revient d'autoriser la pluralité de confessions religieuses dans un Etat, et lui seul dispose de la force de coercition⁵⁴⁹. Examinons à présent la manière dont la tolérance était conçue durant la Réforme, ses dimensions historico-religieuses, de tonalité politique.

2° *La tolérance durant la Réforme : enjeu théologico-politique*

Historiquement, la réflexion sur la tolérance voit le jour avec les débats théologico-philosophiques qui se rapportaient aux controverses doctrinales d'une part et, aux guerres politico-religieuses du XV^{ème} et du XVII^{ème} siècles d'autre part. En effet, les divers de courants doctrinaux qui naissent au sein du christianisme avec les hérésies qui les accompagnaient furent considérées comme une réalité qui ébranlait et écroulait les fondements du christianisme, dont la grande conséquence impliquait une division (scission) religieuse principalement entre les catholiques et les protestants. Cette scission fut perçue, à son tour, comme une « division civile », comme une « rébellion », étant donné que les hérétiques constituaient un danger autant pour les églises que pour la société civile (étatique).

⁵⁴⁸Julie SAADA-GENDRON, *La tolérance*, op. cit., pp. 226-227.

⁵⁴⁹*Ibid.*, p. 227.

De ce point de vue, les divergences religieuses entre catholiques et protestants ont une double portée du point de vue doctrinal. D'une part, elle (l'hérésie) constituait est un crime contre l'Eglise catholique comme institution, mais aussi contre le corps politique. D'autre part, l'argumentation théologique faisait de l'unité de la foi la condition même du salut des âmes : ce n'est pas seulement le salut individuel qui est pensé et prôné par l'Eglise catholique, mais aussi le salut des membres de la société civile. D'où l'idée que l'économie du salut constitue le critère à l'aune duquel une hérésie était définie durant la Réforme. D'où également l'impératif de sanctionner les hérétiques dans le but de sauver leurs âmes de la damnation. Ainsi devait-on recourir à la juridiction séculière et/ou au bras du prince pour légitimer et matérialiser cette sanction⁵⁵⁰.

Mais lorsque les divergences entre catholiques et protestants deviennent insurmontables avec les « guerres de religions », l'intolérance théologique apparaît comme corollaire. Ces guerres ont eu lieu en Europe ; elles ont opposé entre elles les religions au nom de leur foi. Ce sont par exemple, les guerres dites médiévales, les Croisades, les guerres entre les catholiques et les calvinistes, auxquelles l'Edit de Nantes (1598) a mis un terme de façon éphémère. A ceci il faut ajouter les guerres fratricides qui commencèrent en 1562, qui ont repris avec la mort du roi Henri IV, avant que les partisans de deux confessions, lors de la Paix d'Alès, n'acceptent de taire leurs armes pour résoudre leurs divergences religieuses. Il faut enfin faire allusion au *Jihad* islamique, inséparablement des persécutions, au XV^{ème} siècle, des communautés juives. C'est dans ce contexte de guerre et d'intolérance politico-religieuse qu'est lancée la réflexion sur la tolérance⁵⁵¹.

On comprendra pourquoi la tolérance était comprise, à l'époque de la Réforme, d'abord et avant tout comme une question théologique, un conflit des herméneutiques bibliques, qui occupait le centre des discordes et des divergences théologico-politiques. Elle s'affranchira des questions théologiques au fil des années, pour accompagner le mouvement de la sécularisation des Etats modernes. C'est avec les Etats modernes que la tolérance a trouvé sa première formulation dans la codification des « crimes religieux », articulant en même temps les juridictions civiles et ecclésiastiques⁵⁵². Dans sa posture théologico-politique, la tolérance articule en même temps la dimension religieuse et civile, la tolérance désignait concomitamment la paix entre les religions, entre les églises et, dans la foulée, la reconnaissance

⁵⁵⁰ Aloyse Raymond NDIAYE, « Religion, foi et tolérance », in *Diogène* 2008, n°224, p. 19.

⁵⁵¹ Julie SAADA-GENDRON, *La tolérance, op. cit.*, p. 21.

⁵⁵² *Ibid.*, p. 20.

politique et juridique des minorités considérées comme hérétiques. Une telle réflexion a été rendue possible par l'invention du concept de « massacre ». Ce qui revient à refuser la destruction de civils minoritaires sans défense. La tolérance revêt ainsi une autre acception, une perspective différente : elle a le sens des « limites au-delà desquelles la violence cesse d'apparaître quasi normale et sans danger pour devenir insupportable, voire diabolique par son ampleur ou par les procédés employés⁵⁵³. »

Une autre idée qu'il convient de souligner est celle qui conçoit la tolérance comme un concept qui se construit et qui s'articule autour du concept de « respect », celui-ci se déployant sur plusieurs ordres : d'abord comme respect de la conscience et de l'ordre de la loi ; ensuite, comme respect du privé et celui du public ; enfin, comme respect de la foi et de l'ordre de la raison⁵⁵⁴. Cette perspective de portée théologico-politique rend compte du rapport qui existe entre sécularisation et religion, ou mieux entre religion et politique, dont les conditions de déploiement se galvanisent dans la coexistence civile, celle-ci pouvant articuler inséparablement la sphère civile-politique et la sphère religieuse. C'est pourquoi, nous pouvons affirmer que la Réforme est le topique d'une réélaboration théorique d'un modèle de la tolérance dont les réalités politico-religieuses dévoilent la toute la teneur. Car, « la division introduite dans l'Eglise universelle, au-delà des efforts visant à une réunification dont les temps signent le caractère irréalisable, mène à l'élaboration progressive du concept de tolérance dans la complexité de ses composantes⁵⁵⁵. »

Par ailleurs, en raison des conflits théologico-politiques durant la Réforme, il est demandé aux citoyens à penser les conditions de leur enracinement, conditions qui indiquent les exigences théologiques, philosophiques et politiques, d'un tel enracinement. Cela se traduisait par la liberté, par l'acceptation de ceux qui ont été la « mauvaise idée », « le mauvais goût », de ceux qui peuvent « penser autrement », ceux qui peuvent « croire ou ne pas croire ». Cette initiative a été matérialisée par la liberté d'association, la multiplicité de communautés de croyants, d'églises, dont la présence est à la fois privée et publique. La tolérance devient ainsi un principe qui donne réponse à la question de la pluralité des consciences, lesquelles se rassemblent dans des associations religieuses à l'aune de la distinction entre ce qui relève de la sphère publique et ce qui relève de la sphère privée. La tolérance se heurte toutefois à

⁵⁵³ André CORVISIER, *La guerre. Essais historiques*, Paris, PUF, 1995, p. 49.

⁵⁵⁴ Aloyse Raymond NDIAYE, « Religion, foi et tolérance », *art. cit.*, p. 21.

⁵⁵⁵ Nicolas PIQUE et Ghislain WATERLOT, *Tolérance et Réforme. Eléments pour une généalogie de la tolérance*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 7.

« l'obstacle du théologico-politique ». Cet obstacle ressurgit du fait que les associations religieuses investissent, de quelque manière, la sphère publique et l'espace du politique⁵⁵⁶.

Ainsi, la Réforme consacre l'idée d'un pluralisme à la fois religieux, politique, associatif fondé sur la tolérance, dont les axes de déploiement furent d'ordre divers : le pouvoir politique devrait tolérer les croyances religieuses, compatibles avec l'ordre public, en même temps qu'il obligeait aux religions de se tolérer entre elles, dans le but de préserver la paix civile. Autrement dit, par son autorité, le pouvoir politique empêche les religions de ne pas déborder sur lui et, dans un autre registre, qu'elles se tolèrent entre elles. La tolérance devient ainsi l'une des conditions d'existence du politique⁵⁵⁷ et, le principe qui doit être observé par les églises : non seulement que les hiérarchies ecclésiastiques doivent obéir aux lois étatiques, mais qu'elles doivent également « s'abstenir de toute violence, de toute rapine et de toute persécution⁵⁵⁸. » Elles doivent par ailleurs se charger d'instruire les peuples, leur enseigner « à conserver la paix et l'amitié avec tous les hommes⁵⁵⁹ », les exhorter à la charité, à la douceur, à la tolérance mutuelle entre hérétiques et orthodoxes, aussi bien avec ceux qui se professent avec elles la même opinion qu'avec ceux qui n'en font pas.

La tolérance devient donc, durant la Réforme, un principe actif au sein de la société : elle suppose, une fois établie, la disjonction entre la sphère politique et la sphère religieuse, et chacune d'entre elle devait s'en approprier. Telle est la tonalité théologico-politique de la tolérance durant la Réforme, tonalité qui marquera de son empreinte le sens et la pratique de ce principe dans la modernité. En un mot, la tolérance fait en sorte que la question religieuse se pose dans l'espace politique, même si a contrario, elle a du mal à séparer le religieux du politique. Cette perspective a fortement influencé la tradition philosophique du XVII^{ème} siècle chez John Locke comme chez Pierre Bayle.

⁵⁵⁶ Pierre PASQUINI, « De la tolérance à la laïcité : l'obstacle du théologico-politique », in Christine PEIRARD, *Politique, laïcité et religion*, Presses Universitaires de Provence, 2009, p. 70.

⁵⁵⁷ Michael WALZER, *Traité sur la tolérance*, Paris, Gallimard, 1998, pp. 119-120.

⁵⁵⁸ Pierre PASQUINI, « De la tolérance à la laïcité : l'obstacle du théologico-politique », *art. cit.*, p. 72.

⁵⁵⁹ *Ibidem*.

§2. La problématique de la tolérance chez John Locke et Pierre Bayle

L'élaboration philosophique initiale du concept de tolérance s'est effectuée, au XVII^{ème} siècle, dans le cadre d'une problématique théologico-politique qui définit non seulement la limitation initiale du concept à la tolérance religieuse mais également son fondement⁵⁶⁰.

Aussi bien dans la tradition philosophique du XVII^{ème} siècle que dans les débats contemporains sur la tolérance, la dimension religieuse n'est pas absente. Plusieurs facteurs le justifient et le prouvent dans le contexte européen. Mais le facteur qui retient notre attention c'est l'intégrisme religieux qui lui, devient extra-chrétien : il tend à s'exprimer et à se faire entendre comme expression de la volonté d'une minorité face au reste de la société, là où l'intolérance relevait le plus souvent du fait majoritaire, et de sa capacité à opprimer les minorités. Cependant, même si le théologico-politique est coextensif aux débats sur la tolérance, cette problématique a de plus en plus pris une posture laïque. C'est sa logique interne, qui est liée au déploiement même de ses harmoniques, dont la visée est d'effectuer le passage de l'uniformité au pluralisme, du pluralisme à l'internationalisation des choix, qui sont d'ordre spirituels qui en justifie la teneur⁵⁶¹. C'est ce qui nous amène à en vérifier la portée et la teneur, en exposant les positions de John Locke et de Pierre Bayle.

Ces deux penseurs sont des figures de proue de la question de la tolérance durant le XVII^{ème} siècle. En fait, si le premier aborde cette problématique du point de vue politique avec une tonalité éthique, en distinguant l'Etat de l'Eglise⁵⁶², le second consacre son analyse dans ce

⁵⁶⁰ Yves-Charles ZARKA « Présentation générale », *art. cit.*, p. IX.

⁵⁶¹ Alain MORVAN, « La tolérance, vraie valeur ou petite vertu ? Quelques réflexions sur la tolérance du XVII^{ème} siècle et sur celle d'aujourd'hui », in *Revue de la Société d'étude anglo-américaine des XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles* 1998, n° 47, pp. 89-100.

⁵⁶² Par le mot « Eglise », John Locke entend ceci : « Par ce terme, j'entends une société d'hommes, qui se joignent volontairement ensemble pour servir Dieu en public, et lui rendre le culte qu'ils jugent lui être agréable, et propre à leur faire obtenir le salut. Je dis que c'est une société libre et volontaire, puisqu'il n'y a personne qui soit membre né d'aucune Église. Autrement, la religion des pères et des mères passerait aux enfants par le même droit que ceux-ci héritent de leurs biens temporels ; et chacun tiendrait sa foi par le même titre qu'il jouit de ses terres ; ce qui est la plus grande absurdité du monde. Voici donc de quelle manière il faut concevoir la chose. Il n'y a personne qui, par sa naissance, soit attaché à une certaine église ou à une certaine secte, plutôt qu'à une autre ; mais chacun se joint volontairement à la société dont il croit que le culte est plus agréable à Dieu. Comme l'espérance du salut a été la seule cause qui l'a fait entrer dans cette communion, c'est aussi par ce seul motif qu'il continue d'y demeurer. Car s'il vient dans la suite à y découvrir quelque erreur dans sa doctrine, ou quelque chose d'irrégulier dans le culte, pourquoi ne serait-il pas aussi libre d'en sortir qu'il l'a été d'y entrer ? Les membres d'une société religieuse ne sauraient y être attachés par d'autres liens que ceux qui naissent de l'attente assurée où ils sont de la vie éternelle. Une Église donc est une société de personnes unies volontairement ensemble pour arriver à cette fin. » JOHN LOCKE, *Lettre sur la tolérance, op. cit.*, p. 171.

qu'on appelle la « liberté de conscience » : sa posture est également éthique, dans la mesure où pour lui, l'être humain dépend de Dieu, et que conséquemment, l'action divine s'exerce sur lui par une médiation surnaturelle. La dimension éthique devient donc le point de convergence entre ces deux philosophes. La teneur de leurs positions est exposée dans les lignes qui suivent.

1° John Locke : la tolérance exige la séparation entre l'Eglise et l'Etat

Une question mériterait d'être posée d'entrée de jeu. Comment et dans quelles circonstances John Locke⁵⁶³ a pu élaborer sa philosophie politique qui porte la tolérance en plein XVII^{ème} siècle ? En d'autres termes, quel fut le contexte théologico-politique qui prévalait en Angleterre dans le XVII^{ème} siècle, qui a conduit John Locke à mener une réflexion sur la problématique de la tolérance ? Pour répondre de façon expresse et précise à cette interrogation, nous n'hésitons pas à citer longuement Sophie Saccard qui écrit ce qui suit :

En Angleterre, la tolérance se trouve, à partir du dix-septième siècle, au centre d'une polémique théologique à connotation éthique : le salut est un enjeu lié à la dignité de la conscience et soulève la question de la coexistence civile des religions. C'est dans ce contexte que le philosophe John Locke débuta une réflexion sur la tolérance qu'il mena pendant quarante années. Sa quête, aux accents parfois dissonants, s'est articulée autour d'un concept d'une rare complexité, mêlant aspects moraux, principes juridiques, impératifs politiques, convictions religieuses et orientations philosophiques. Au terme d'une recherche affinée par la nécessaire résolution d'ambiguïtés multiples, Locke érige une proposition pour une tolérance construite à la fois sur des arguments objectifs, garantissant l'étanchéité entre intérêts séculiers et spirituels, et sur des arguments subjectifs, soumettant le "gouvernement" de soi à des impératifs éthiques susceptibles d'accueillir la dimension pluraliste d'une société. L'élaboration du concept de tolérance dans la pensée de Locke témoigne de ce difficile équilibre entre l'objectivité de la loi civile, l'ignorance de l'homme et le mystère de la vérité divine. L'invalidation de l'intolérance fonde une théorie qui permet à chacun de ne tyranniser ni son propre esprit, ni celui des autres⁵⁶⁴.

⁵⁶³ John Locke est un philosophe anglais, qui naquit à Wrington, en Angleterre, le 29 août 1632. Il mourut à High Laver (en Angleterre), le 28 octobre 1704. Sur le plan de l'épistémologie philosophique, il est considéré comme l'un des fondateurs de l'empirisme. Sur le plan de l'histoire des idées politiques, il est également considéré comme l'un des pères fondateurs du libéralisme.

⁵⁶⁴ Sophie SOCCARD, *La tolérance chez Locke. Elaboration d'un concept 1659-1704*, thèse de doctorat en langues, littératures, et civilisation des pays anglophones soutenue à l'Université Paris-Nanterre, 2007, p. IV^{ème} de couverture.

Avec son approche politique, John Locke fonde son analyse sur le principe de distinction et de séparation entre L'Eglise et l'Etat⁵⁶⁵ dans sa *Lettre sur la tolérance* publiée en 1689⁵⁶⁶. Cette distinction-séparation ne va pas sans conséquence : l'Etat devrait s'occuper essentiellement de la vie, de la liberté, de la sécurité du corps et de la possession de biens extérieurs qui relèvent de l'ordre temporel : les lois ainsi que les sanctions de l'Etat qui en découlent n'ont d'autres visées que de partager la vie en puissant, entre ceux qui courtcircuient et ceux qui violent le droit des autres⁵⁶⁷. Ce qu'il faudrait préciser est que l'Etat lockéen était considéré comme « une organisation chrétienne. En conséquence, ses fins ne se réduisaient pas à assurer des bienfaits séculiers, mais incluaient, presque intégralement, l'apport de certaines formes d'assistance à la vie spirituelle. Celles-ci, comme le caractère de l'appareil étatique le suggère, devraient avoir une forme temporelle, mais ce qu'elles représentaient n'était pas pour autant séculier. Bien plutôt, elles répondaient aux exigences de certaines conceptions de la vie chrétienne. Pour être précis, elles répondaient à des conceptions selon lesquelles les déficiences de la nature humaine appelaient un remède institutionnel, parce que ce remède impliquait à la fois l'Etat et l'Eglise⁵⁶⁸. » C'est donc du point de vue de leur finalité institutionnelle que John Whitgift dira qu'il n'existait « pas de différence entre une république chrétienne et l'Eglise du christ⁵⁶⁹. »

L'Eglise quant à elle jouait une fonction fondamentalement morale : elle devait travailler pour l'avènement de la vérité, en vue de susciter les « bienfaits spirituels ». C'est ce critère distinctif qui permet à ce qu'une Eglise puisse être considérée « comme étant la “vérité de la religion” professée par ses membres⁵⁷⁰. » Une précision importe à ce niveau de réflexion. La vérité dont l'Eglise est porteuse constitue un élément (un critère) fondamental qui permet de différencier l'Eglise d'autres institutions (sociétés) politiques constituées par les hommes. Car, « cette vérité n'était pas purement théorique, c'est-à-dire qu'elle ne se ramenait pas seulement à des propositions vides : elle était aussi pratique, car la vie chrétienne implique des actions

⁵⁶⁵ Au sujet de l'Etat, John Locke écrit : « L'État, selon mes idées, est une société d'hommes instituée dans la seule vue de l'établissement, de la conservation et de l'avancement de leurs intérêts civils. J'appelle intérêts civils, la vie, la liberté, la santé du corps ; la possession des biens extérieurs, tels que sont l'argent, les terres, les maisons, les meubles, et autres choses de cette nature. » John LOCKE, *Lettre sur la tolérance*, *op. cit.*, p. 180.

⁵⁶⁶ Traduction de Jean Le Clerc, Paris, Garnier-Flammarion, 1992.

⁵⁶⁷ Yves-Charles ZARKA, « Présentation générale », in Yves-Charles ZARKA, Franck LESSAY et John ROGERS, *Les fondements philosophiques de la tolérance*, *op. cit.*, p. X.

⁵⁶⁸ Ian HARRIS, « Tolérance, Eglise et Etat chez Locke », in Yves-Charles ZARKA, Franck LESSAY et John ROGERS, *Les fondements philosophiques de la tolérance*, *op. cit.*, p. 184.

⁵⁶⁹ John Whitgift cité par Ian HARRIS, « Tolérance, Eglise et Etat chez Locke », *art. cit.*, p. 186.

⁵⁷⁰ *Ibidem*.

aussi bien que des croyances⁵⁷¹. » Dans ce sens, dans l'exercice de ses missions, l'Eglise devrait recevoir le soutien et l'accompagnement de l'Etat, car elle joue un rôle de moralisation de la vie sociopolitique.

Cette pensée de John Locke fournit quelques conditions et/ou critères à l'aune desquels on pourrait mener une réflexion sur la tolérance religieuse selon trois axes : d'abord que le salut des hommes ne fait pas partie des attributions du magistrat civil, étant donné que même de fait, même de droit, un homme ne saurait remettre à son semblable le pouvoir de régler sa foi et, même au cas où on ne se plierait à un culte extérieur. Ensuite, puisque les moyens de persuasion dont dispose le magistrat ne sont qu'extérieur et bornés, l'usage de la contrainte est inapte à convaincre l'esprit et à atteindre la persuasion intérieure : la quête de la vérité, et du salut requiert la conviction (la foi). Enfin, en raison de la diversité de religions à travers le monde, il est difficile de distinguer entre les vraies et les fausses. Cela relève du discernement ainsi que du pouvoir d'une autre institution : l'Eglise. Cette dernière a pour mission est de proposer l'espérance du salut. Elle ne saurait user de la violence, même pas dans les actes qui portent sur les biens temporels des individus. C'est dans l'accomplissement de sa mission qu'elle procède par les exhortations, les avis et les conseils, lorsqu'il s'agit de rappeler à ses membres leurs devoirs.

Les explications de John Locke sont tellement limpides au sujet des tâches dévolues respectivement à l'Eglise et à l'Etat que nous ne résistons nullement à la tentation de le citer longuement :

Je crois qu'il est d'une nécessité absolue de distinguer ici avec toute l'exactitude possible, ce qui regarde le gouvernement civil, de ce qui appartient à la religion, et de marquer les justes bornes qui séparent les droits de l'un et ceux de l'autre [...]. Il est du devoir du magistrat civil d'assurer, par l'impartiale exécution de lois équitables, à tout le peuple en général, et à chacun de ses sujets en particulier, la possession légitime de toutes les choses qui regardent cette vie. Si quelqu'un s'hasarde de violer les lois de la justice publique, établies pour la conservation de tous ces biens, sa témérité doit être réprimée par la crainte du châtement, qui consiste à la dépouiller, en tout ou en partie, de ces biens ou intérêts civils, dont il aurait pu et même dû jouir sans cela [...]. Or, pour convaincre que la juridiction du magistrat se termine à ces biens temporels, et que tout pouvoir civil est borné à l'unique soin de les maintenir et de travailler à leur augmentation, sans qu'il ne puisse ni qu'il doive en aucune manière s'étendre jusques au salut des âmes, il suffit de considérer les raisons suivantes, qui me paraissent

⁵⁷¹John Whitgift cité par Ian HARRIS, « Tolérance, Eglise et Etat chez Locke », *art. cit.*, p. 186.

démonstratives. Premièrement, parce que Dieu n'a pas commis le soin des âmes au magistrat civil, plutôt qu'à toute autre personne, et qu'il ne paraît pas qu'il n'ait jamais autorisé aucun homme à forcer les autres de recevoir sa religion. Le consentement du peuple même ne saurait donner ce pouvoir au magistrat ; puisqu'il est comme impossible qu'un homme abandonne le soin de son salut jusques à devenir aveugle lui-même et à laisser au choix d'un autre, soit prince soit sujet, de lui prescrire la foi ou le culte qu'il doit embrasser [...]. En second lieu, le soin des âmes ne saurait appartenir au magistrat civil, parce que son pouvoir est borné à la force extérieure. Mais la vraie religion consiste, comme nous venons de le marquer, dans la persuasion intérieure de l'esprit, sans laquelle il est impossible de plaire à Dieu. Ajoutez à cela que notre entendement est d'une telle nature, qu'on ne saurait le porter à croire quoi que ce soit par la contrainte. La confiscation des biens, les cachots, les tourments et les supplices, rien de tout cela ne peut altérer ou anéantir le jugement intérieur que nous faisons des choses⁵⁷².

Cette longue citation, nous ne le dirons jamais assez, met l'accent sur la distinction faite par John Locke entre les tâches temporelles qui relèvent du magistrat civil, et les tâches intérieures dévolues aux institutions religieuses, lesquelles concernent la foi et Dieu. En raison de cette distinction, quelques idées peuvent être dégagées.

D'abord, que le pouvoir étatique ne saurait ni s'exercer ni encore moins intervenir sur le domaine religieux, qui se rapporte au salut de l'âme et concerne la sphère privée. En suite et, en conséquence, le magistrat ne pourrait s'occuper du soin des âmes, car son domaine d'action est extérieur au salut : il est d'ordre temporel. Enfin, c'est à l'institution politique que revient la prérogative d'établir la séparation entre églises et Etat, puisque les traités politiques ne peuvent nullement y faire allusion.

Vu sous cet angle, John Locke peut être considéré comme le précurseur de la laïcité, dont la portée la plus superbe se trouve coulée dans la loi française de 1905, étant donné que sa position sur la tolérance a pour point de centralité l'autonomie du pouvoir étatique et du pouvoir religieux. Chacun d'entre eux, dans la sphère qui lui est propre, dispose de ses prérogatives, avec les moyens d'actions distincts et propres. Si en effet dans sa recherche du bien commun, l'Etat possède de moyens de coercition, les églises de leur côté s'adressent à leurs fidèles en toute liberté. Dans une telle optique, la tolérance devrait être considérée comme un principe d'action pour l'Etat ; elle est un principe directeur pour la mission des églises, dans le seul but d'éviter les conflits. Cependant, cela ne donne pas carte blanche aux églises. Car, en se chargeant de l'instruction des peuples, elles sont tenues par l'obligation leur enseigner la culture

⁵⁷² John LOCKE, *Lettre sur la tolérance*, *op. cit.*, p. 21.

de la paix et de la convivialité. A ceci s'ajoute l'obligation d'exhorter les peuples à la charité, à la douceur, et surtout à la tolérance entre hérétiques et orthodoxes. Dans ce sens, la tolérance est considérée comme un principe régulateur au sein d'une société⁵⁷³ : elle suppose, la séparation sans exclusion entre l'institution politique et les institutions religieuses, en vue de la paix civile.

Il ressort de ce qui précède que du point de vue des religions, la tolérance est une exigence sociale vis-à-vis des citoyens qui croient en l'existence de Dieu. Mais Jon Locke estime que « l'intolérance légitime » s'appliquerait vis-à-vis des incroyants, tant il est vrai qu'ils ne peuvent avoir une existence sociale qui soit morale et orthodoxe⁵⁷⁴. En d'autres termes, la foi (croyance) étant devenue synonyme de la morale sociale, ceux qui n'acceptent pas que Dieu existe ne peuvent être tolérés, « parce que les promesses, les contrats, les services et la bonne foi, qui sont les principaux liens de la société civile, ne sauraient engager un athée à tenir sa parole ; et que si l'on bannit du monde la croyance d'une divinité, on ne peut qu'introduire aussitôt le désordre et la confusion générale⁵⁷⁵. » L'intolérance devient ainsi un principe de précaution, étant donné le caractère transcendant de la tolérance, liée à la souveraineté de Dieu.

Nous devrions, avant de clore ce point, faire cette remarque. Même si le contexte de John Locke n'est pas le même que celui des sociétés modernes qui sont les nôtres, il convient de noter que ce philosophe anglais articule sa réflexion sur la tolérance autour des différences religieuses pour construire la paix entre les peuples. Il exclut l'athéisme, caractéristique de la modernité, vis-à-vis duquel il affiche toute sa méfiance lorsqu'il propose l'intolérance vis-à-vis des athées, intolérance qui conduirait à la violence, d'autre part. Ce point de vue lockenien restreint, à notre avis, les libertés fondamentales, en l'occurrence la liberté la liberté d'opinion, la liberté de culte, reconnues par l'article 19 de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme⁵⁷⁶.

En un mot, du point de vue politique, la tolérance relève de la souveraineté de chaque Etat. C'est à l'Etat à qui revient le rôle de construire la paix, pour éviter les violences, les rivalités, et les guerres dans le respect de la différence. En d'autres termes, chaque Etat doit

⁵⁷³ Pierre PASQUINI, « De la tolérance à la laïcité : l'obstacle du théologico-politique », *art. cit.*, p. 75.

⁵⁷⁴ *Ibid.*, p. 79.

⁵⁷⁵ John LOCKE, *Lettre sur la tolérance*, *op. cit.*, p. 206.

⁵⁷⁶ L'article 19 de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme stipule ce qui suit : « Tout individu a droit à la liberté d'opinion et d'expression, ce qui implique le droit de ne pas être inquiété pour ses opinions et celui de chercher, de recevoir et de répandre, sans considération de frontières, les informations et les idées par quelque moyen d'expression que ce soit. »

veiller à ce que personne ne commette des exactions sous prétexte de son appartenance à une religion⁵⁷⁷. Réfléchissant à son tour sur la problématique de la tolérance, Pierre Bayle met l'accent sur la notion de liberté de conscience.

2° Pierre Bayle (1647-1706) : la tolérance implique liberté de conscience

Pierre Bayle⁵⁷⁸ déploie les harmoniques de son argumentaire au sujet de la tolérance au tour du concept de « liberté de conscience »⁵⁷⁹. C'est à partir de sa situation personnelle, dont les points saillants sont son éducation rigoriste, son statut de relaps et sa condition sociale d'exilé que Pierre Bayle a réfléchi sur la tolérance. A son avis, la liberté de conscience est cette catégorie opératoire qui concilie l'histoire des idées philosophiques et celle des idées religieuses de l'époque classique. Car sa doctrine sur la tolérance se fonde en effet sur le droit naturel qui concerne tout homme, elle se fonde également sur la nature de la foi en tant que conviction, étant donné que chaque personne doit se laisser conduire par la lumière de sa conscience, comprise comme lumière de la raison. Dans ce sens, la nature de la religion se traduit dans sa capacité de persuader l'âme pour qu'elle s'ouvre à Dieu. Cette persuasion a pour effets la volonté, l'amour, le respect et la crainte que mérite Dieu, ainsi que les membres de l'église. Ces vertus sont les signes convenables et palpables de cette persuasion, indissociables à cette disposition de la volonté.

Bien plus, la liberté de conscience est à comprendre comme une « lumière vive et distincte », qui accompagne les hommes partout et toujours, et qui leur montre que l'union et

⁵⁷⁷ Jean-Marie TREMBLAY, John Locke, *Lettre sur la tolérance, 1686*, traduction française de Jean Le Clerc, 1710), les classiques des sciences sociales, p. 28.

⁵⁷⁸ Le Musée protestant et *La Toupie* consultés le 15 mai 2022 présente Pierre Bayle comme un philosophe français né en 1647 et mort en 1706. Il fut fils d'un Pasteur Réformé, il étudia chez les pères Jésuites dans la ville française de Toulouse. Il se converti au catholicisme, mais revient encore à la religion réformée, puis devient finalement sceptique. Il a enseigné la philosophie à l'Académie protestante de Sedans, puis poussé à l'exil par Louis XIV, à cause de sa politique religieuse. Il s'installa à Hollande en 1681, jusqu'à sa mort.

⁵⁷⁹ Pierre BAYLE, *De la tolérance. Commentaire philosophique*, Paris, Presses Pocket, 1998. Dans son livre *Pierre Bayle. Les paradoxes politiques*, Paris, Michalon, (Coll. « Le bien commun »), 2017, Olivier Abel écrit ce qui suit : « Paradoxe du personnage Pierre Bayle lui-même : sceptique moraliste, bel esprit libertin athée qui défend les idées subversives des lumières radicales et avance masqué, Bayle est aussi un protestant fidéiste qui demeure fidèle à Calvin, jusque dans sa propre hétérodoxie. Huguenot très brièvement converti au catholicisme, contraint à l'exil par la révocation de l'édit de Nantes et les persécutions de Louis XIV à l'encontre des protestants, réfugié à Genève puis résident clandestin en France, installé enfin à Rotterdam, Bayle pense en contexte : construite dans l'exil, sa pensée est aussi pensée de l'exil – celle de la conscience errante dont la foi est vécue comme bonne foi, sincérité plutôt qu'adhésion au dogme tant les preuves du vrai en matière religieuse ne sauraient être que subjectives. La difficulté est là : comment tenir ensemble ce subjectivisme de la foi, cette liberté de conscience radicale face aux dogmes établis – y compris ceux du calvinisme – et son scepticisme philosophique ? Et sur le plan politique, comment tenir ensemble cet individualisme avec le projet d'un ordre politique partagé ? », p. 9

l'unité valent mieux que les descensions ; qu'il est moralement acceptable pour chaque homme d'avoir de la gratitude pour ses bienfaiteurs, de ne point faire à un autre ce que l'on ne voudrait pas que l'on fasse pour soi ; d'avoir un respect de la parole donnée et d'agir selon sa conscience. Toutes ces vertus, selon Pierre Bayle, ont Dieu pour origine. Et, en tant que telles, elles relèvent de l'ordre de la révélation naturelle⁵⁸⁰. Cette compréhension de la foi et/ou de la religion exclut toute violence dans le processus de persuasion. Sont également gommés tous les moyens qui engendreraient l'hypocrisie, moyens qui sont contraires à la conviction personnelle. D'où la nécessité de toujours rester à l'écoute de sa conscience. Pierre Bayle explicite son point de vue lorsqu'il écrit :

Que la conscience erronée doit procurer les mêmes appuis à l'erreur que la conscience orthodoxe à la vérité. [...] Je conclus légitimement de tous ces principes, que la première et la plus indispensable de toutes nos obligations, est celle de ne point agir contre l'inspiration de la conscience, et que toute action qui est faite contre les lumières de la conscience est essentiellement mauvaise ; de sorte que comme la loi d'aimer Dieu ne souffre jamais de dispense, à cause que la haine de Dieu est un acte mauvais essentiellement; ainsi la loi de ne pas choquer les lumières de sa conscience est telle, que Dieu ne peut jamais nous en dispenser, vu que ce serait réellement nous permettre de le mépriser, ou de le haïr, acte criminel intrinsèque et par sa nature. Donc il y a une loi éternelle et immuable qui oblige l'homme, à peine du plus grand péché mortel qu'il puisse commettre, de ne rien faire au mépris et malgré le dictamen de sa conscience⁵⁸¹.

Cette citation indique l'artère névralgique de la doctrine bayléenne sur la tolérance. L'idée porte en effet sur les droits de la conscience, lesquels sont imposables à toute personne. Autrement dit, chaque personne devrait écouter sa conscience, en suivant en même temps les devoirs et les droits naturels des autres. L'unique limite qui incombe à cette obligation (qui porte sur le droit naturel), c'est l'obligation qui relève de l'ordre étatique, qui se rapporte à la sphère publique⁵⁸². C'est dans ce sens qu'il interroge la religion comme une institution établie,

⁵⁸⁰ Pierre BAYLE, *De la tolérance. Commentaire philosophique, op. cit.*, pp. 94-100.

⁵⁸¹ *Ibid.*, p. 292.

⁵⁸² Ainsi que l'écrit Antony Mckenna dans son *Introduction* à l'ouvrage *Pierre Bayle et la liberté de conscience*, Paris, Editions Anacharsis, (Coll. « Coll. « Libre pensée »), 2011, « Bayle fait ainsi preuve d'un rationalisme très solide, et cette modification de notre lecture a conduit à une interprétation bien plus radicale de sa philosophie en général. Nous ne prendrons pas parti ici dans le débat crucial sur la foi ou sur l'incroyance religieuse de Bayle, mais il est évident que notre conception de la place de Bayle dans les débats de son temps a changé du tout au tout. D'observateur, il est devenu, dans l'historiographie actuelle, un acteur majeur dans les débats philosophiques, religieux et politiques de son époque : il dissèque la conception de la souveraineté politique, il prend parti pour et contre Malebranche, il décèle au cœur même de la philosophie chrétienne de Malebranche un épicurisme qui n'ose dire son nom, il rejette toutes les prétentions des théologiens rationalistes et nous pousse à choisir entre le mystère religieux et l'évidence philosophique ; il surpasse Locke dans la formulation des droits de la conscience errante ; il ridiculise Leibniz en montrant par A+B que notre conception d'un Dieu Créateur infiniment parfait est logiquement incompatible avec notre expérience de tous les jours de la misère et du malheur. Sans aucun doute, il

étant donné qu'à son avis, la liberté de conscience a pour exigence le changement radical du fait religieux. Ce changement se comprend au sens d'une nouvelle intériorisation des nouvelles religions, inséparablement d'un dépérissement des religions établies (catholique et protestante). Se comprennent alors les principes d'indulgence et de la pitié qu'il faut faire prévaloir vis-à-vis de la conscience erronée, puisqu'elle peut résulter de l'ignorance et non pas du caprice ou de la malice. En d'autres termes, l'obstination dont la conscience erronée peut faire preuve dans sa conviction, appelée l'opiniâtreté, pouvant être considérée comme « l'expression de la plus haute vertu humaine : la liberté⁵⁸³. » D'où l'affirmation selon laquelle la conscience erronée devrait avoir le même droit et le même crédit que la conscience vraie. Ce qui rend compte du fait que la tolérance doit s'étendre à toutes les croyances : car toute conviction reste l'expression d'une liberté et ne saurait comme telle être fruit d'un entêtement. En tant que telle, elle mérite respect, puisqu'elle est la révélation de la dignité de l'homme, la diversité d'opinion étant, selon Pierre Bayle, l'apanage de l'homme⁵⁸⁴.

De ce qui vient d'être noté, il ressort que Pierre Bayle soutient la multiplicité et/ou la diversité des croyances en partant d'une déduction. En effet, de la même façon que le christianisme a été toléré par judaïsme qui n'avait pas une vocation prosélytique, le paganisme de son côté n'avait pas peur d'une diversité de croyances. C'est pourquoi il « était divisé en une multiplicité de sectes, et rendait à ses dieux des cultes forts différents les uns des autres, et les dieux même d'un pays n'étaient pas ceux d'un autre pays ; cependant, je ne me souviens point d'avoir lu qu'il n'y ait jamais eu de guerre de religions parmi les païens⁵⁸⁵. » De ce point de vue, le christianisme devrait à son tour tolérer d'autres religions et d'autres croyances.

Partant de l'idée de la pluralité de croyances (religieuses) et, considérant le fait que les églises ont perdu de leur crédibilité du fait de la violence entre elles, Pierre Bayle refuse que le (s) dogme (s) d'une église ait un caractère universel qui soit opposable à tous. Ceci gomme, en la mettant hors-jeu, l'idée d'une universalité auxquelles les religions pourraient prétendre. Si elle peut exister, cette universalité devrait être fondée dans la conscience morale⁵⁸⁶. D'où l'idée

est un des philosophes majeurs de son époque et ses écrits vont nourrir la réflexion des philosophes clandestins qui fondent la philosophie des Lumières radicales. Il incarne la continuité entre l'humanisme d'un Bodinet d'un Machiavel–d'un Laurent Valla aussi –, le “libertinage érudit” que La Mothe Le Vayer et Naudé héritent de Montaigne et les Lumières radicales des “philosophes sans Dieu”, Du Marsais, Lévesque de Burigny, Meslier. » pp. 10-11.

⁵⁸³ Yves-Charles ZARKA, « Présentation générale », *art. cit.*, p. XII.

⁵⁸⁴ Pierre BAYLE, *De la tolérance. Commentaire philosophique*, *op. cit.*, p. 267.

⁵⁸⁵ *Ibid.*, p. 364.

⁵⁸⁶ « Je voudrais, écrit Pierre Bayle à ce sujet, qu'un homme qui veut connaître distinctement la lumière naturelle par rapport à la morale, s'élevât au-dessus de son intérêt personnel, et de la coutume, de son pays, et se demandât

selon laquelle aucune religion ne saurait elle-même faire prévaloir l'universalité de ses dogmes. La liberté de conscience devient dans ce contexte une obligation universelle, étant donné qu'elle relève de la loi de la nature : chaque personne étant donc invitée à juger par elle-même ce que Dieu commande. Il s'agit là d'une critique vis-à-vis de l'autorité ecclésiastique qui donne lieu à la doctrine de la liberté. C'est cette liberté qui exige qu'il y ait passage de l'orthodoxie à l'orthopraxis, établissant ainsi une séparation entre foi et religion comprise comme institution. C'est pourquoi, à la suite de Jean-Michel Gros, nous affirmons que

la théorie de Bayle va bien au-delà d'une simple théorie de la tolérance. A travers l'énoncé des droits de la liberté de conscience, c'est en fait une nouvelle époque de la religiosité que vise Bayle. La religion, si elle doit être autre chose qu'un principe de contrainte, si elle veut cesser d'être la caution de tous les fantasmes, si l'on refuse qu'elle continue de faire le malheur des hommes avant leur salut, doit se déployer tout entière dans l'intériorité morale d'une conscience individuelle⁵⁸⁷.

De ce point de vue, c'est l'expérience intérieure transcendante, entendue comme liberté de conscience qui reste la seule exigence morale selon Pierre Bayle. Et c'est à partir de cette exigence morale que l'homme pourrait découvrir et tisser son rapport au divin. Pour cela, la tolérance ne peut être soumise à aucune condition, car, elle est un impératif moral, avant d'être une exigence religieuse. En tant que telle, elle est absolue et universelle. En outre, puisque fondée sur cet impératif moral, qui implique la réciprocité, elle postule la liberté de conscience⁵⁸⁸. La liberté individuelle devient ainsi une valeur fondamentale : elle va au-delà de la tolérance, puisqu'elle accorde à chacun la latitude de faire un choix libre eu égard au pluralisme religieux, au pluralisme idéologique, au pluralisme politique, au pluralisme culturel, etc. Développant un certain « subjectivisme religieux »⁵⁸⁹, Pierre Bayle pense que ce qui est dévolu à la bonne conscience devrait aussi valoir pour toutes les consciences : même celles qui sont erronées ou celles qui sont dans l'ignorance.

en général : une telle chose est-elle juste, et s'il s'agissait de l'introduire dans un pays où elle ne serait pas encore en usage, et où il serait libre de la prendre ou de ne pas la prendre, verrait-on, en l'examinant froidement, qu'elle est assez juste pour mériter d'être adoptée ? Je crois que cette abstraction dissiperait plusieurs nuages qui se mettent quelque fois entre notre esprit et cette lumière primitive universelle, qui émane de Dieu pour montrer à tous les hommes les principes généraux de l'équité, pour être la pierre de touche de tous les préceptes et de toutes les lois particulières, sans excepter même celles que Dieu nous a révélées ensuite extraordinairement, ou en parlant lui-même à nos oreilles, ou en nous envoyant des prophètes inspirés de lui. », *Ibid.*, pp. 36-369. Le texte est mis en italique.

⁵⁸⁷ Jean-Michel GROS, « Bayle : de la tolérance à la liberté de conscience », in Yves-Charles ZARKA, Franck LESSAY et John ROGERS, *Les fondements philosophiques de la tolérance*, op. cit., pp. 308-309.

⁵⁸⁸ *Ibid.*, p. 309.

⁵⁸⁹ L'expression est de Julie SAADA-GENDRON, *La tolérance*, op. cit., p. 31.

Les positions de John Locke et Pierre Bayle sur la tolérance, quoi que divergentes, se fondent sur les droits de la conscience. Il faut aussi noter que leurs points de vue sont complémentaires au regard de leur proposition dans le contexte de la modernité, proposition selon laquelle le religieux et le politique doivent convoler en justes noces, même s'ils appartiennent à deux ordres de réalité. Dans ce sens, toute pratique religieuse devrait se fonder sur la paix, la convivialité et l'amour. Car, « Dieu n'a pas besoin qu'on commette des atrocités à son nom pour prétendre à une vie meilleure dans l'au-delà⁵⁹⁰. »

Au demeurant, il y a nécessité de repenser la problématique de la tolérance à l'aune du contexte contemporain, contexte caractérisé aussi bien par le pluralisme politique, le multiculturalisme, que par le pluralisme démocratique. Une telle réflexion exige non seulement qu'on soit attentif au principe de la séparation de sphères, mais également qu'on tienne compte du principe de la liberté de conscience. Ces principes servent de présupposés qui permettent de réfléchir sur « la place de l'autre » au sein des sociétés contemporaines, caractérisées par l'intégrisme, les conflits religieux et culturels, en vue de la coexistence pacifique. Tels peuvent être, à notre avis, les enjeux contemporains de la réflexion sur la tolérance⁵⁹¹.

§3. La place de l'autre comme enjeu contemporain de la tolérance : la coexistence civile

Après ce parcours historico-philosophique, avec ses enjeux théologico-politiques sur la problématique de la tolérance, nous voudrions proposer la coexistence civile comme enjeu majeur qui met à l'avant-plan la « place de l'autre », en vue de la construction de la paix au sein des Etats modernes. En effet, nous avons noté que la tolérance est inscrite au cœur de la théorie politique, à cause de la question des minorités, au sein des démocraties libérales, qui font face aux conflits d'ordre ethnique, religieux et culturel. Ces conflits consternent les Etats ; ils causent des fractures par rapport à la coexistence des individus, des groupes et des peuples. La coexistence et l'être ensemble deviennent, dans ce contexte l'un des moyens qui permettent de repenser la reconnaissance individuelle et collective, le pluralisme et la différence, la pluralité religieuse et ses défis en rapport avec la laïcité, etc.

⁵⁹⁰ Julie SAADA-GENDRON, *La tolérance, op. cit.*, p. 31.

⁵⁹¹ Cf. Yves-Charles ZARKA et Cynthia FLEURY, *Difficile tolérance*, Paris, PUF, 2004.

1° *Sur la coexistence civile*

Réfléchir sur la coexistence civile exige la prise en considération de quelques éléments significatifs qui peuvent présider aux enjeux sociétaux actuels. Ceci part du postulat selon lequel le champ d'action et d'application de la tolérance a éclaté : d'abord puisqu'il ne concerne plus seulement la coexistence des religions au sein d'un même Etat, il faudrait de ce fait être conscient du fait qu'il a débordé les frontières de l'Occident qui était son topique historique d'émergence. Cela revient à dire qu'à cause du multiculturalisme qui devient un fait insurmontable, et de la laïcité, la tolérance devient une question qui concerne la coexistence des communautés, des cultures, des peuples qui sont appelés à vivre ensemble. On assiste de nos jours – ensuite – à une révolution sociologique qui implique le passage de l'individu au groupe, à cause du nouveau contexte ethnoculturel.

En rapport avec un tel éclatement, penser la tolérance du point de vue sociologique revient à reconsidérer, à la manière des sociétés indiennes et africaines, que le groupe est supérieur à l'individu⁵⁹². La tolérance devient ainsi une question qui concerne les « collectivités qui désirent maintenir leur mode de vie, leurs traditions, leurs coutumes dans un pays où elles sont minoritaires. Le problème devient celui du statut des minorités dans leur rapport entre elles et dans leur rapport avec la collectivité majoritaire⁵⁹³. » Enfin, la coexistence est pensée sur le plan des relations internationales, dans la mesure où il faudrait mettre l'accent sur le principe de la réciprocité entre les Etats, surtout lorsqu'il s'agit des Etats qui remettent en cause l'existence d'un peuple, d'une communauté ou d'un groupe. Dans pareille situation, le régime démocratique et républicain devrait être érigé en norme. Penser la tolérance dans un tel contexte, revient donc à éduquer à la tolérance ce qui implique la coexistence et la reconnaissance mutuelle :

La reconnaissance mutuelle, l'acceptation de l'autre aussi bien à l'intérieur des Etats qu'au niveau international dépendent, entre autres, de l'éducation des peuples à la tolérance, c'est-à-dire à la raison, à la connaissance de l'histoire, aux valeurs de liberté et de solidarité. Cette éducation des peuples à la tolérance pourrait consister en un programme universel d'éducation de l'humanité⁵⁹⁴.

⁵⁹² Louis DUMONT, *Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, (Coll. « Esprit »), 1983.

⁵⁹³ Yves-Charles ZARKA, « Présentation générale », *art. cit.*, p. XIV.

⁵⁹⁴ *Ibidem*.

Pour développer les harmoniques de cet enjeu, nous convoquons les positions de deux penseurs-philosophes contemporains, en l'occurrence Charles Taylor et Michael Walzer.

2° Penser la coexistence civile au travers des politiques de reconnaissance. Point de vue de Charles Taylor (le 05 novembre 1931-)

Charles Taylor⁵⁹⁵ réfléchit sur la thématique de la tolérance à partir de ce qu'il appelle « politiques de reconnaissance⁵⁹⁶. » Ce principe se fonde sur le critère de l'égalité lequel, selon l'auteur, devrait régir les citoyens au sein d'une même société. Le multiculturalisme étant devenu une réalité insurmontable, la reconnaissance politique devient alors nécessaire pour la dignité de chaque individu. D'où la question suivante : « jusqu'à quelle limite doit-on reconnaître leur spécificité culturelle, et jusqu'à quel point la société peut-elle admettre leur différence pour permettre à leur identité de s'exercer librement et de s'épanouir⁵⁹⁷ ? » Répondre à cette question c'est situer la politique de la différence identitaire et le multiculturalisme au cœur de la démocratie moderne.

En effet, le modèle multiculturel constitue pour Charles Taylor, une nouvelle façon de faire de la philosophie de la citoyenneté. En tant que philosophie pratique, la philosophie de la citoyenneté permettrait à ce que plusieurs pays concilient « la diversité de leurs populations avec le besoin politique⁵⁹⁸. » La reconnaissance des identités communautaire serait le levier capable de promouvoir la citoyenneté participative et la recherche de biens communs. Car, le multiculturalisme inclut en son sein, aussi bien les groupes de pression particularistes que les idéologies du ressentiment : le multiculturalisme devient donc ce nouveau langage dont a besoin la modernité libérale⁵⁹⁹.

Rechercher un langage qui permette de reconnaître la diversité culturelle signifie en partie qu'il faut ou bien trouver un langage qui puisse accepter que la modernité soit interprétée de plusieurs manières possibles, ou bien produire une compréhension plus souple de la

⁵⁹⁵Charles Margrave Taylor est un philosophe canadien né à Montréal le 5 novembre 1931. Professeur de science politique, sa réflexion philosophique porte sur plusieurs courants de pensée et disciplines, en l'occurrence : la philosophie analytique, la phénoménologie, l'herméneutique, la philosophie morale. Il n'émarge pas une réflexion sur la philosophie de la religion, l'anthropologie, la sociologie, la philosophie politique et l'histoire.

⁵⁹⁶ Charles TAYLOR, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, *op. cit.*, p. 16.

⁵⁹⁷*Ibid.*

⁵⁹⁸ Jean-Luc GIGNAC, « Sur le multiculturalisme et la politique de la différence identitaire : Taylor, Walzer, Kymlicka », in *Politique et Société* 1997, n°2, Vol. 16, p. 33.

⁵⁹⁹*Ibidem.*

modernité afin de favoriser l'expression d'autres conceptions de celle-ci⁶⁰⁰.

En effet, avec les vagues migratoires, on assiste à un multiculturalisme culturel dont l'interpénétration identitaire et ethnique deviennent insurmontable. La conséquence de cela c'est que cette reconnaissance devient un défi au sein des Etats pour une coexistence pacifique. Ce qu'il faudrait préciser est que cette reconnaissance ne saurait se réduire à une politesse que l'on afficherait vis-à-vis des personnes : elle est un besoin humain vital⁶⁰¹. Pour ainsi penser la cohésion sociale et la paix civile et, au plus niveau, la survie même des sociétés démocratiques, il convient de placer au centre la reconnaissance de ce multiculturalisme non pas seulement en termes de volonté politique, mais aussi et surtout comme un impératif politique, en prenant en compte les groupes spécifiques. Deux principes président à ce multiculturalisme : le principe d'universalisme et le principe de la différence⁶⁰².

Le principe d'universalisme se fonde sur la démocratie ; il prône la promotion des valeurs politiques, en l'occurrence celle de « l'égalité universelle » des citoyens au sein d'un Etat. L'égalité entre tous bannit les injustices ; elle refuse que certains citoyens soient stigmatisés en raison de leur appartenance à telle ou à telle autre classe sociale, à telle ou à telle autre race, à telle ou à telle autre origine. L'égalité devient donc l'un des enjeux pour le vivre-ensemble, même s'il existe une diversité culturelle⁶⁰³. Le principe de la différence exige quant à lui que les Etats mettent sur pieds des politiques qui reconnaissent les particularités et/ou les singularités de citoyens qui sont minoritaires : ces politiques devraient prendre en considération leur différence identitaire, leur différence religieuse, leur différence ethnique ; elles devraient favoriser la coexistence et la rencontre entre tous les citoyens, en vue de la paix et de la concorde⁶⁰⁴.

En ce qui nous concerne, nous estimons que la position de Charles Taylor mérite d'être pris en considération dans le contexte qui est le nôtre, où les sociétés deviennent de plus en plus multiculturalisées et multiraciales à cause de l'immigration. Ainsi, c'est à l'aune des vertus de l'égalité, de la justice sociale, de la tolérance et de la liberté que la coexistence pacifique devient possible sein d'une société, malgré la diversité culturelle, identitaire ou raciale. Les Etats ont

⁶⁰⁰ Charles TAYLOR, *Philosophical Arguments*, Massachusetts, Harvard University Press, 1995, p. XII.

⁶⁰¹ Charles TAYLOR, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, *op. cit.*, p. 16.

⁶⁰² Souleymane YAGO, *Réflexion sur la tolérance et le vivre ensemble au Burkina Faso : esquisse pour une éducation à la tolérance à l'école primaire*, thèse soutenue à l'Université de Rouen en 2019, p. 100.

⁶⁰³ Charles TAYLOR, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, *op. cit.*, p. 44.

⁶⁰⁴ *Ibid.*, pp. 84-85.

donc l'obligation de mettre en œuvre de politiques qui revaloriseraient la diversité culturelle, politique, religieuse, identitaire, etc. Ces politiques devraient se construire sur la base du dialogue, les Etats de plus en plus hospitaliers⁶⁰⁵. Ainsi, dans son plaidoyer en faveur des politiques de reconnaissance au sein des sociétés contemporaines démocratiques, le philosophe américain pense qu'à l'heure du multiculturalisme est devenu un fait insurmontable, les hommes ne sauraient se constituer ni dans l'isolement de leurs cultures ni encore moins dans l'introversion de leurs identités liées à leur race, comme le voudrait le monologisme libéral. Ils doivent se décloisonner et, à l'aune du dialogue, constituer la communauté humaine, fondée sur les valeurs universelles.

Que pense Michael Walzer à propos de la tolérance ?

3° La tolérance : condition de la coexistence pacifique d'après Michael Walzer (le 13 mars 1935-)

La position de Charles Taylor sur la tolérance est partagée et prolongée par celle de Michael Walzer⁶⁰⁶. Ce philosophe américain fait de la tolérance l'épicentre de la vie des citoyens au sein d'un Etat. A son avis, la tolérance est « la condition même de la vie, parce que son contraire mène souvent à la mort⁶⁰⁷. » Cette affirmation démontre combien la tolérance est une exigence impérative à la survie des individus au sein d'un Etat : mener une vie sociale sans la tolérance reviendrait à œuvrer tous les jours pour la déstructuration même de la société. Autrement dit, « la tolérance est la condition de la vie collective au sein des communautés dans lesquelles nous vivons⁶⁰⁸. »

Ainsi considérée, la tolérance a une portée inséparablement sociale et politique. Dans sa portée sociale elle se doit de faire travailler pour la promotion des vertus comme « la paix, la coexistence entre les individus, les groupes sociaux, entre les communautés, dans leur différences ethniques, culturelles, culturelles, linguistiques⁶⁰⁹. » D'où le lien de circularité entre tolérance et coexistence, étant donné que « la tolérance rend possible, l'existence des

⁶⁰⁵ Charles TAYLOR, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, op. cit., pp. 98-99.

⁶⁰⁶ Michael Walzer est un philosophe de nationalité américaine. Il est né le 3 mars 1935. Théoricien de la société, la pensée de ce Professeur de l'université de Harvard porte sur plusieurs domaines philosophiques en l'occurrence : la politique, l'éthique et la justice.

⁶⁰⁷ Michael WALZER, *Traité sur la tolérance*, Editions Gallimard, 1998, p. 10.

⁶⁰⁸ *Ibidem*.

⁶⁰⁹ *Ibid.*, pp. 10-12.

différences ; les différences rendent nécessaires l'exercice de la tolérance⁶¹⁰. » Dans sa facette politique, elle articule l'idée d'« un ordre politiquement stable et moralement légitime⁶¹¹. » Mais toute tolérance devrait se fonder sur le respect de Droits de l'Homme pour éviter l'autodestruction de l'espèce humaine, qui revêt de nos jours plusieurs formes : génocide, guerre interreligieuse, conflits intercommunautaires et/ou identitaires, etc. Sous d'autres claviers de langage, la coexistence pacifique au sein d'un Etat dépendra de la capacité qu'ont les citoyens de cet Etat à s'accepter, à se tolérer et à coexister pacifiquement⁶¹².

Comme on le voit, la portée politique de la tolérance relève de l'ordre qu'établit chaque Etat dans la promotion du vivre-ensemble. Ainsi la tolérance doit-elle être coulée dans le modèle de société que l'Etat doit bâtir. C'est ce modèle-là qui détermine à son tour le modèle politique de coexistence à mettre en place⁶¹³. En effet, pour bâtir une société au sein de laquelle les citoyens ont des origines ethniques différentes, des cultures différentes, des races différentes, il convient de mettre sur pied une politique favorable à l'expression de ces différences. C'est cette politique qui devrait développer des stratégies, qui mettent en œuvre des instruments indispensables à l'exercice de la tolérance. D'où l'exigence de formuler des politiques de tolérance qui encourageraient l'ouverture des uns envers les autres, dans le but de promouvoir la coexistence pacifique.

4° *Pour une coexistence pacifique des citoyens : la place de l'autre*

De ce qui précède, comment pourrait s'articuler la théorie de la coexistence au sein d'un « monde déchiré », divisé et éclaté ? Répondre à cette question revient en définitive à réfléchir sur « la place de l'autre »⁶¹⁴. Il s'agit de la place du prochain, car c'est à son aune que devrait s'articuler la théorie de la coexistence dans le contexte de la modernité : « c'est ce principe [de la place de l'autre] à qui appartient à l'idée de la tolérance depuis son élaboration philosophique au XVII^{ème} siècle⁶¹⁵. » En effet, la « place de l'autre » devient le principe à partir duquel devrait se structurer l'éducation des peuples. La tolérance coulée dans la coexistence devient ainsi une question d'éducation⁶¹⁶. Eduquer les citoyens à cette coexistence, revient à amener les

⁶¹⁰Michael WALZER, *Traité sur la tolérance*, op. cit., p. 17.

⁶¹¹*Ibid.*, p. 15.

⁶¹²*Ibid.* pp. 14-15.

⁶¹³*Ibid.*, p. 12.

⁶¹⁴Nous empruntons l'expression à Yves-Charles ZARKA, « Présentation générale », art. cit., p. V.

⁶¹⁵Yves-Charles ZARKA, « Présentation générale », art. cit., p. XVI.

⁶¹⁶Cf. Souleymane YAGO, *Réflexion sur la tolérance et le vivre ensemble au Burkina Faso*, op. cit., pp. 96-100.

communautés, en raison du multiculturalisme, à tolérer mutuellement leurs différences et à promouvoir le vivre-ensemble⁶¹⁷.

Pour étayer notre argumentation, il nous paraît utile d'évoquer quelques principes qui peuvent présider à l'assimilation et à l'autodétermination des peuples, pour un vivre-ensemble harmonieux. Trois principes retiennent notre attention : le principe de la réciprocité ; celui de la sociabilité, ainsi que le principe du dialogue.

- D'abord, le principe de réciprocité

La réciprocité est une sorte de relations et d'interaction entre les individus, les communautés ou les groupes sociaux. Il porte sur des rapports et interactions entre les personnes (citoyens) au sein d'une même société ou des sociétés différentes, rapports qui représentent des liens directs ou indirects entre les personnes à l'intérieur de dyades et/ou de triades informelles ou institutionnelles. Ainsi, les relations de réciprocité peuvent être comprises en termes de structure, au sens anthropologique, en se déclinant de façon graduelle. Mais la réciprocité ne saurait se limiter à une relation de don/contre-don, entre des paires ou de groupes sociaux symétriques⁶¹⁸.

Cette perspective met en avant-plan les pratiques de solidarité pour l'ensemble de la société. Ces pratiques de solidarité pourraient se coproduire avec la réciprocité. Car, même s'il concerne le secteur économique, le principe de réciprocité crée et entretient le lien social entre les individus et entre les Etats. Bien plus, prônant la régulation par la reconnaissance de l'autre (et/ou des autres) à travers la préoccupation de la satisfaction de ses besoins d'existence, ce principe de réciprocité prend véritablement en compte la place de l'autre, ses besoins, sans excès ni domination, mais selon le juste milieu⁶¹⁹. Enfin, ce principe se traduit dans l'idée selon laquelle « le droit que je revendique pour moi ne doit pas léser le droit de l'autre⁶²⁰. » C'est ce qui conduit à la sociabilité.

⁶¹⁷ Michael WALZER, *Traité sur la tolérance*, op. cit. p. 15.

⁶¹⁸ Éric SABOURIN, « Réciprocité et organisation rurales », in *Revue Tiers Monde* 2013, n° 125, Vol. 3, pp. 165-182.

⁶¹⁹ Éric SABOURIN, « La réciprocité homme-nature et les dérives de son abandon », in *Revue du MAUSS* 2013, n° 41, Vol. 2, pp. 50-51.

⁶²⁰ Yves-Charles ZARKA, « Présentation générale », art. cit., p. XVI.

- *Ensuite, le principe de sociabilité*

Le principe de sociabilité permet de mener une réflexion sur la question de la communauté nationale, réflexion qui porte sur les vertus et sur les valeurs qui l'organise et la structure, desquelles résulte la formation aussi bien de peuples que de collectifs, et de groupes qui « cherchent à articuler leurs singularités avec une vie sociale collective marquée par des relations de proximité et par la recherche du commun⁶²¹. » Cependant, rien ne pourrait être accepté ni toléré qui soit en contradiction avec le bien commun, ou bien en opposition avec la société, les collectivités et les individus qui la structurent et la composent. Dans ce sens, la sociabilité est considérée une « relation qui, en tant que médiation spécifique et autonome des objectifs divergents des acteurs, est toujours liée à une structure de jeu : cette structure en effet définit la pertinence des sources d'incertitudes naturelles et artificielles que ceux-ci peuvent contrôler⁶²². »

- *Enfin, le dialogue qui implique réconciliation et pardon*

Le dialogue est l'un des moyens privilégiés pour la coexistence pacifique entre les citoyens au sein d'un Etat. Il permet d'établir le lien entre les hommes pour qu'ils vivent dans la paix et la convivialité. Il est ce « principe de co-construction et recherche d'un dépassement de nos différences en cherchant à montrer ce qui leur est commun⁶²³. » Toutefois, « le dialogue n'est possible que si l'on s'appuie sur un postulat : l'autre est un interlocuteur valable. En effet, dialoguer implique inévitablement que je reconnaisse en autrui un sujet digne de la relation d'échange que je noue avec lui⁶²⁴. » De cette façon, la coexistence entre les peuples, entre les races, et entre les religions n'est envisageable que s'il y a une culture dialogique. Ce dialogue qui préside à la coexistence pacifique ne saurait être ni provisoire ni encore moins transitoire : il doit être perpétuel, centré sur toutes les questions fondamentales des sociétés et des Etats, fondé sur une véritable réciprocité.

⁶²¹ Nicole d'ALMEIDA, Ivonne de Lourdes OLIVEIRA, Angela Salgueiro MORQUES, « Communauté, sociabilité et bien commun : approche internationale », in *Communication & Organisation* 2017, n° 52, Vol. 2, p. 5.

⁶²² Michel CROZIER & Erhard FRIEDBERG, *L'acteur et le système : les contraintes de l'action collective*, Paris, Seuil, 1977, p. 30.

⁶²³ Hubert VINCENT, « Introduction », in Hubert VINCENT et Léopold MFOUAKOUET (dir.), *Culture du dialogue, identités et passage des frontières*, Paris, Editions Les Archives Contemporaines, 2011, p. 6.

⁶²⁴ Stéphane MARTINEAU, *L'éthique en recherche qualitative : quelques pistes de réflexion*, Recherches Qualitatives – Hors-série – numéro 5 – pp. 70-81, 2007. <http://www.recherche-qualitative.qc.ca/Revue.html>

Au demeurant, c'est avec le dialogue que les peuples et les groupes peuvent cultiver la tolérance, qu'ils peuvent parvenir au compromis sur les points qui engendrent de divergences entre eux au sein d'un Etat. Ceci conduirait même à la réconciliation au sein des Etats où existent les antagonismes entre les individus et les collectivités, car seule une authentique réconciliation engendre une coexistence véritable. A la réconciliation s'allie le pardon : seul le pardon réciproquement offert, et reçu promet la sortie du cercle infernal de l'intolérance, caractérisée par les actes de violence qui n'en finissent jamais. Bref, la vraie réconciliation est plus que la diplomatie : elle est un cheminement pour construire ensemble du neuf et faire jaillir de nouveau la vie. Cette réconciliation n'est pas possible sans une réelle conversion du regard. C'est en fin de compte un pressant plaidoyer en faveur d'un regard fraternel et d'une civilisation de l'amour⁶²⁵. Nous pouvons, en définitive faire nôtres ces propos de Jean-Michel Vienne pour conclure cette section qui a porté sur la tolérance :

Il ne s'agira plus désormais de supporter, de subir avec la patience l'existence d'un mal ; il ne s'agira pas non plus de donner à l'autre religion l'occasion de faire amende honorable et de revenir à la vérité ; il s'agira d'instaurer une structuration de la vie politique telle que se réalisent au mieux les possibilités en germe dans la société civile. La tolérance est désormais assise comme notion politique (et non seulement religieuse et stratégique) en ce sens qu'elle sert de principe directeur pour une distinction de pouvoirs⁶²⁶.

⁶²⁵ Claude NSAL'ONANONGO OMELENGE, *La théologie politique publique. Penser la mission des églises d'Afrique à l'aune de la crise*, préface de Kâ Mana, Paris, Editions Saint Honoré, (Coll. « Politiques & Géopolitique »), 2018, pp. 91-95.

⁶²⁶ Jean-Michel VIENNE, « John Locke, tolérance et perspective », in *Revue de la société d'études anglo-américaines des XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles* 1998, n° 47, p. 75.

CONCLUSION

Peut-on comprendre la constitution de la modernité occidentale sans prendre en compte le rôle théologico-politique du christianisme d'une part et, sans inclure le principe de la tolérance dans la construction de l'être-ensemble et la coexistence pacifique entre les individus, les groupes et les peuples multiculturalisés, d'autre part ? Telle était la question majeure à laquelle ce chapitre a tenté de répondre, en ayant un double objectif.

En rapport avec le premier objectif, nous avons démontré comment l'œuvre de Michel Foucault est traversée d'aval en amont par l'usage du religieux en général et le christianisme en particulier. C'est pour cela que nous avons fait l'inventaire des paradigmes religieux qui structurent sa gigantesque œuvre. En commençant par le paradigme ascético-mystique jusqu'au paradigme parrésiasique, en passant par ceux du pastorat et de l'aveu, nous avons voulu mettre en exergue l'apport dont est porteuse la pensée foucauldienne à l'épistémologie des sciences des religions. Cette épistémologie pourrait favoriser une nouvelle manière de penser les religions aussi bien en sciences humaines qu'en sciences sociales. Ainsi, malgré sa vision critique vis-à-vis du christianisme et de la modernité, la pensée du philosophe français contient des éléments qui permettent de penser la libération de l'individu, inséparablement de la transformation de la société à partir des pratiques et des techniques suggérés par christianisme.

En rapport avec le deuxième objectif, nous avons tenté de réfléchir sur ce que nous avons pensé être la limite de Michel Foucault, à partir de la thématique de la tolérance. Chantre et critique de la modernité et du christianisme, le philosophe français a, dans son œuvre, mis hors-jeu cette thématique, avec sa tonalité théologico-politique, indissociablement de sa posture sociopolitique, alors qu'elle a présidé hier et/ou préside encore aujourd'hui à l'être-ensemble des citoyens dans un Occident devenu de plus en plus multiculturel. C'est pourquoi, en vue de répondre à cette exigence sociopolitique, il nous a paru utile d'examiner la pertinence de cette vertu de la tolérance, commençant par le moment théologico-politique de la Réforme, en passant par la tradition philosophique du XVII^{ème} siècle, jusqu'à son acception contemporaine, où elle se comprend à partir du multiculturalisme. Les enjeux politiques de la tolérance gravitent au autour de la coexistence civile pacifique entre les peuples, les groupes et les communautés. C'est sur la base de cette coexistence pacifique qu'une réflexion sur la « place de l'autre » dans la construction de la nouvelle sociabilité devient possible. Cette dernière passe par la réciprocité, le dialogue, le pardon et la réconciliation.

En définitive, par le recours qu'il fait aux religions en général et au christianisme en particulier, Michel Foucault opère une révolution épistémologique dans la pratique des sciences des religions. Il contribue à la structuration du paradigme contemporain qui considère les religions comme une instance matérielle datée et qui, impliquée et appliquée dans un contexte déterminé, peuvent produire des effets concrets sur le politique, le social, l'économique, l'éthique et l'anthropologique : les religions en général ou le christianisme en particulier produit des effets concrets sur le réel. Cette perspective nous paraît intéressante et pertinente puisque nous pensons que dans le contexte de congolais de crise, la catégorie foucauldienne de l'« éthique de la subjectivation collective », si elle est assimilée individuellement et collectivement, pourrait conduire au changement anthropologico-éthique et sociopolitique que tous les Congolais appellent de tous leurs vœux.

Chapitre VI

L'ETHIQUE DE LA SUBJECTIVATION COLLECTIVE : RECEPTION DE LA PENSEE FOUCALDIENNE DANS LE CONTEXTE CONGOLAIS DE CRISE

INTRODUCTION

Foucault dévoile et nous rend accessible à un champ de constitution du sujet, un champ qui rend possible une analyse [...] ; un champ d'activité de formation de soi qui peut expliquer la sédimentation de phénomènes tels que la chrétienté et la science moderne. Foucault nous invite à penser les pratiques qui rendent possible la constitution de la subjectivité⁶²⁷.

Ce chapitre fait la réception de la pensée de Michel Foucault dans le contexte congolais de crise, à l'aune de la notion de « l'éthique de la subjectivation collective ». Cette dernière revêt une portée à la fois anthropologique, éthique et sociopolitique. Inséparablement. Elle pose avec force la question relative au « savoir », celle qui exige au sujet de « trouver » et/ou de « découvrir » un « acte par lequel celui qui ne savait pas devient celui qui sait, [...] d'homme qui ne savait pas en quelqu'un qui sait⁶²⁸ », acte impliquant conséquemment sa transformation. Il s'agit là de la problématique de « connaissance ou du savoir », dont le « connais-toi toi-même » de Socrate fait écho ; il s'agit aussi de la problématique « de l'éducation, de la rhétorique, de l'art de persuader. C'est finalement tout le problème de la démocratie⁶²⁹. » Et, puisque le problème de la connaissance a des rapports avec la question de l'éducation, indissociablement de celle de la démocratie, nous dirions que le problème du savoir dans la pensée foucauldienne est souvent lié au problème du pouvoir⁶³⁰.

C'est pourquoi, dans le contexte congolais de crise, faire la réception de la pensée de Michel Foucault, c'est se poser en amont les questions de plusieurs ordres et de plusieurs

⁶²⁷Piergiorgio DONATELLI, « Foucault, éthique et subjectivité », *art. cit.*, pp. 186-187.

⁶²⁸ Michel FOUCAULT, *Dou gouvernement des vivants, op. cit.*, p. 55.

⁶²⁹ *Ibid.*, p. 56.

⁶³⁰ *Ibid.*, p. 59. « Tout au long de la pièce, Œdipe, au fond, n'entend que le problème du pouvoir. »

genres. D'abord une question d'ordre général, énoncée comme suit : en quoi la pensée de Michel Foucault peut-elle être pertinente et opératoire pour les Congolais et pour leur société qui connaissent une crise de plusieurs ordres ? Ensuite, une autre question d'ordre épistémologico-politique que nous empruntons à Michel Foucault lui-même : « a-t-on besoin pour gouverner la citer de transformer ceux qui ne savent pas en ceux qui savent ? Faut-il transformer tous ceux qui ne savent pas en des gens qui savent⁶³¹ ? » Enfin, une dernière question d'ordre anthropologico-éthique et pragmatique : l'éthique foucauldienne de la subjectivation peut-elle présider au changement individuel et collectif des populations congolaises ? Peut-elle en définitive servir d'outil théorico-pratique pour la transformation fondamentale de la société, et juguler cette la crise congolaise multidimensionnelle ?

En effet, à l'heure où la RD Congo subit un destin qui semble l'écraser inexorablement, sans que ses populations ne sachent ce qu'ils peuvent et doivent faire, individuellement mais aussi comme peuple et comme nation, pour maîtriser leur devenir et leur avenir, nous pensons que l'éthique de la subjectivation collective, dans sa visée anthropologique, éthique et politique pourrait leur permettre de se révolter de façon constructive, dans un effort concret, en vue de bâtir une nouvelle intelligence sociale. Celle-ci emprunte la voie du changement d'eux-mêmes, le chemin d'une nouvelle conscience sociale, d'un nouvel esprit communautaire, dans un vivre-ensemble imaginé, pensé et structuré par des actions collectives fondées sur l'éthique.

L'éthique de la subjectivation collective devient ainsi pour eux une « pratique de soi », une « éthique de soi », ou bien une « esthétique de l'existence⁶³² » : elle renvoie à un « style de vie libérateur, un mode de pensée émancipateur ; un art de vivre⁶³³ ». Elle met en exergue la « théorie du sujet », et se cristallisera, dans le contexte congolais de crise, autour de trois questions fondamentales :

Premièrement, « comment sommes-nous constitués comme sujets de notre savoir ? » ; deuxièmement, « comment sommes-nous comme sujets qui exercent ou subissent des relations de pouvoir ? » ; troisièmement, « comment sommes-nous comme sujets moraux de nos actions⁶³⁴ ? » Ces trois questions rendent compte de trois logiques qui devraient s'appliquer dans un contexte congolais de crise. Il s'agit de la « logique anthropologique de la subjectivation », de la « logique politique de la subjectivation », et de la « logique éthique de la

⁶³¹ Michel FOUCAULT, *Dou gouvernement des vivants*, op. cit., p. 56.

⁶³² Michel FOUCAULT, « Une éthique de l'existence », in *Dits et écrits IV*, op. cit., p.357.

⁶³³ Michel FOUCAULT, Préface à *Dits et écrits II*, op. cit., p. 134.

⁶³⁴ Michel FOUCAULT, « Qu'est-ce que les Lumières ? », art. cit., p. 576.

subjectivation »⁶³⁵. Ce sont là, les trois aspects du sujet sociohistorique, qui articulent la triade savoir-pouvoir-éthique, triade qui constitue le fondement de la réception de la pensée foucauldienne dans le contexte congolais de crise. Cette triade pourrait être en mesure de favoriser des « révoltes constructrices » et des « dissidences novatrices », en vertu desquelles la construction d'un Congo plus fort et plus prospère qu'avant devient possible.

Par ailleurs, la pauvreté qui a élu domicile en RD Congo n'est pas celle du sol et/ou du sous-sol qui sont notoirement riches. Elle concerne fondamentalement les fonctions essentielles par lesquelles les Congolais devraient se construire un « autre destin ». En langage foucauldien nous dirions que les Congolais sont « assujettis », et privés de leur autonomie créatrice en devenant les effets du pouvoir. Leurs capacités psychiques sont réduites de fond en comble, manipulées et dressées, les monarques qui les dirigent : c'est la pauvreté anthropologique et éthique. Il s'agit, en d'autres termes, de la pauvreté qui touche leur intelligence et leur imagination créatrice et fécondatrice : c'est la pauvreté qui corrode leur esprit inventif et leur capacité organisatrice. Car, au sein des institutions politico-administratives, on y observe l'immoralité, la corruption, les violations des textes réglementaires et légaux, le non-respect de la parole donnée et des engagements politiques contractés, etc. C'est dans ce contexte de crise anthropologique, éthique et sociopolitique que l'effectuation d'une éthique de la subjectivation collective devient à la fois une urgence et une nécessité. Car, étant un rapport à soi, cette éthique de la subjectivation devrait conduire à la maîtrise de soi : elle devrait ouvrir la voie vers un processus qui mène vers la libération, l'émancipation et le changement.

Trois sections structurent le développement de ce chapitre. La première fait la radioscopie de la situation sociopolitique en RD Congo. La deuxième expose l'éthique foucauldienne de la subjectivation collective, et tente sa réception dans le contexte congolais de crise. Cette éthique, précisons-le une fois pour toutes, servira de prodrome pour la construction des révoltes constructrices et les dissidences novatrices comme remède à la situation de morbidité que traverse la société congolaise dans la troisième section. Une conclusion reprendra les articulations majeures du chapitre.

⁶³⁵ Kojiro FUJITA, *Pour une philosophie de la subjectivation*, thèse de doctorat en Philosophie de l'Université Paris-Est, 2015, p. 15.

SECTION I

RADIOSCOPIE DE LA SITUATION SOCIOPOLITIQUE DE LA RD CONGO

Cette section fait une brève radioscopie de la situation sociopolitique de la RD Congo en examinant quelques défis majeurs. Partant du défi politique jusqu'au défi anthropologique, en passant par le défi sécuritaire, économique et religieux, elle explique comment le pays est rongé par plusieurs maux que nous désignons par le concept de « morbidité ». En d'autres termes, la société congolaise est malade : « la maladie de l'ère du mobutisme », qui a fabriqué « des structures malades qui durent et se transmettent dans nos esprits⁶³⁶ » jusqu'à ce jour.

Nous voyons bien que depuis la chute du dictateur rien n'a changé radicalement en nous. Dans notre système d'économie politique globale comme dans la corruption de nos consciences, les lignes de pensée et d'action restent encore profondément, radicalement et globalement structurées par les lames du mal mobutiste. Notre mal national avec son tribalisme de profondeur, ses prévarications invétérées, ses incuries dans la gouvernance, son pathos vaniteux, ses violences, ses sauvageries et ses massacres dont les élites dévoyées et incompétentes se servent comme d'un fonds de commerce pour se pérenniser au pouvoir dans un enrichissement ostensiblement pathologique⁶³⁷.

Il ressort de cette citation l'idée que l'indépendance morbide et la dictature mobutiennne pandémique ont conduit les Congolais à la pauvreté de leur être même, c'est-à-dire à la pauvreté des fonctions essentielles par lesquelles les humains se construisent un devenir et un avenir meilleurs. Nous pouvons maintenant en décliner ces grands défis.

§1. Le défi politique : la RD Congo, un Etat butin de guerre

Le défi politique, hier comme aujourd'hui, porte sur l'Etat comme symptôme du mal être congolais. Les concepts par lesquels cet « Etat » a été et est encore souvent nommé tout au long de sa trajectoire nationale en sont les preuves ; ils en disent long sur ce qu'il est : il d'abord été qualifié comme « Etat colonial » avant l'indépendance de 1960. Ensuite comme « Etat néocolonial », après l'accession à l'indépendance. Aujourd'hui il a plusieurs dénominations : « Etat vide », « Etat mangeoire », « Etat dépouillé et butin de guerre », « Etat manqué », « Etat

⁶³⁶ KÄ MANA, *Changer la République Démocratique du Congo*, Cameroun, Editions CIPCRE, 2012, p. 26.

⁶³⁷ *Ibid.*, pp. 26-27.

fou », « Etat folklore », « Etat délinquant », « Etat marionnette », « Etat sans gouvernance », etc. Dans leur ensemble, ces diverses dénominations démontrent à suffisance que le pays vit politiquement, hier comme aujourd'hui, dans la morbidité.

Bien plus, on assiste en RD Congo à la politisation de l'armée comme moyen de conquête, de l'exercice et de conservation du pouvoir. S'en suit conséquemment, les violations systématiques et flagrantes des droits de l'Homme, et l'affaiblissement de la cohésion sociale interne. Nous en voulons pour preuves deux faits récents : sur l'ordre de sa hiérarchie, le 12 juin 2020, les députés nationaux ont été empêchés par la Police congolaise d'accéder au Parlement. Nous avons vu par ailleurs les généraux de l'Armée et de la Police nationale, le 1^{er} décembre 2020, au Palais de la Nation, prêter allégeance au Président de la République, alors qu'ils ne doivent être dévoués qu'à la Nation et à elle seule. Ces faits disent haut et fort la dérive autoritaire et dictatoriale qui devient le mode de gouvernement en RD Congo, comme du temps de Joseph-Désiré Mobutu Sese Seko.

Ceci a pour conséquence la disparition de l'Etat en tant qu'institution et, avec elle, la perte du sens de l'intérêt général et du bien commun, entendu comme prise en charge et satisfaction par la communauté des besoins élémentaires de tous et de chacun. Une autre conséquence est que les citoyens n'accordent plus, hier et surtout aujourd'hui, du crédit aux politiciens, à la politique ainsi qu'aux différentes institutions politiques de leur pays. Pire encore, c'est devant eux que les différents régimes qui se sont succédés ont excellé dans la mauvaise gouvernance. Car, la manière dont les régimes politiques qui se succèdent au pouvoir gèrent la chose publique n'a favorisé ni l'accélération du processus démocratique ni encore moins la participation des citoyens aux décisions politiques : la corruption, l'arrivisme, le clientélisme, le non-respect des droits humains, le clanisme et le tribalisme, le non-respect des accords politiques et de la parole donnée, les réformes males réfléchies, etc. ont été érigés en mode de gouvernance. André Kabasele Mukenge a eu des mots justes pour décrire cette situation morbide lorsqu'il écrit :

L'on déplore encore la mauvaise gouvernance, la généralisation de la corruption, la faiblesse criante de l'appareil judiciaire, les violations multiples des droits humains. Il est devenu courants de constater que le mal congolais est lié, pour une large part, à un problème d'homme ; il est donc essentiellement un problème éthique⁶³⁸.

⁶³⁸André KABASELE MUKENGE, « Editorial », in *Revue de l'UKA* 2013, n° 1, pp. 3-4.

Or, le contexte contemporain, la démocratie est le régime dans lequel la souveraineté appartient à l'ensemble des citoyens – sans distinction – qui l'exercent à l'occasion d'élections libres, transparentes et disputées qui interviennent à intervalles réguliers. C'est la raison pour laquelle, elle est toujours comprise comme le gouvernement dont le peuple est le fondement et la finalité. Mais pour qualifier les systèmes démocratiques dans toute leur opérativité, trois conditions sont requises, qui portent sur le fonctionnement du régime politique : d'abord la participation du peuple, impliquant l'intervention des citoyens dans l'exercice du gouvernement politique – soit directement, soit par la médiation de représentants – mais se limite souvent, dans les faits, à une activité de contrôle sur les gouvernants. Ensuite, le pluralisme politique, qui suppose le multipartisme, mais également une structuration de la société qui permette la représentation de la diversité des intérêts et des groupes, en l'occurrence les organisations de la société civile, les médias libres et indépendants, etc. Enfin, l'alternance au pouvoir, ce qui suppose que le pouvoir ne soit pas accaparé de façon pérenne par une seule force politique ou mieux par une seule force coalition de forces⁶³⁹.

A ces trois conditions s'ajoutent deux exigences majeures qui s'imbriquent, qui constituent le fondement du libéralisme politique : la première porte sur l'approfondissement et la quête perpétuelle de l'Etat de droit. Celui-ci suppose un système juridique étendu, stable, avec une justice indépendante. La deuxième est relative à la protection des droits fondamentaux, spécifiquement les libertés individuelles. Or, placée dans le contexte international, sous-régional et national, nous pouvons affirmer que la démocratie en RD Congo, depuis les années 1960, se pratique et se vit comme une « démocratie »⁶⁴⁰, étant donné les différentes crises de légitimité constatées hier comme aujourd'hui, dont le corollaire direct reste l'insécurité incessante. Car, si l'Etat de droit et la promotion des droits humains, devenus slogans aujourd'hui en RD Congo ne permettent pas de définir et de promouvoir la forme de gouvernement démocratique, il faut dire qu'hier et surtout aujourd'hui, la dictature survie de manière forte, et pourrait même atteindre son paroxysme. Cette dictature matérialisée aujourd'hui par la présidentialisation des institutions pourrait être l'une des causes de l'insécurité.

⁶³⁹ Olivier NAY et alii, *Lexique de science politique*, op. cit., pp. 128-129.

⁶⁴⁰ Terme inventé pour caractériser un régime autoritaire (dictatorial), dont les dirigeants sont néanmoins choisis par le peuple. Olivier NAY et alii, *Lexique de science politique*, op. cit., p. 132.

§2. Le défi sécuritaire : une insécurité permanente à l'Est du pays

Il n'est secret pour aucun observateur que la RD Congo est meurtrie considérablement aussi bien par des guerres que par des conflits armés. La preuve en est que la Mission d'Observation des Nations Unies en RD Congo, Monuc en sigle, devenue par la suite Mission des Nations unies pour la stabilisation du Congo (Monusco) existe depuis 1999 jusqu'à ce jour. Ce qui comporte plusieurs conséquences à la fois politiques, humanitaires et matérielles. C'est l'absence d'un Etat de droit, et le refus de l'ouverture démocratique impliquant des dérives autoritaires qui justifient cette situation d'insécurité. Les forces politiques internes, hier et surtout aujourd'hui n'arrivant pas à aller vers les élections générales sans tractations, choisissent des logiques violentes et font appel à des forces (militaires, diplomatiques) étrangères pour résoudre le problème. Cette logique s'exacerbe par les effets néfastes des conflits politico-ethniques dans les pays voisins. Ainsi par exemple, le coup d'Etat au Burundi d'octobre 1993, et le génocide rwandais d'avril 1994 ont provoqué un afflux de plus de trois millions des réfugiés d'ethnie hutu vers l'Est de la RD Congo : certains de ces réfugiés sont des génocidaires qui continuent la guerre en RD Congo jusqu'à ce jour.

Sur le plan sous-régional, il y a le conflit du leadership sous-régional entre la RD Congo et l'Ouganda. Ce dernier soutient l'invasion de la RD Congo par Rwanda, sous prétexte du « droit de poursuite », des réfugiés Hutu regroupés, dont certains, la grande majorité, faisaient partie du Front Patriotique Rwandais (FPR). L'Ouganda et le Rwanda torpillent toute sortie négociée du conflit, en radicalisant des idéologies ethnistes entre forces politiques rwandaises qui se sont massacrées et qui ont amenées au génocide et autres massacres interethniques. Cette politique de l'exclusion ethnique conduit à considérer, à tort ou à raison, tous les réfugiés rwandais hutus en RD Congo comme des ennemis du nouveau pouvoir rwandais à dominance tutsie qu'il faut éliminer. D'où l'agression de la RD Congo depuis 1996 à partir de sa partie Est⁶⁴¹ jusqu'à nos jours. Ces guerres récurrentes ont un impact négatif sur l'économie du pays.

⁶⁴¹ KÄ MANA, *Changer la République Démocratique du Congo, op. cit.*, p. 29.

§3. Le défi économique : la RD Congo, un anti-modèle économique

Sur le plan économique c'est la corruption qui est le maître mot ; c'est elle qui caractérise le comportement de plusieurs responsables politiques congolais : ils gèrent l'économie et les finances du pays à leur gré ; ils ont transformé la gouvernance de l'Etat à un club présidentialisé d'amateurs, d'incompétents, et de personnes sans probité morale. Le pays devient aujourd'hui un « anti-modèle » économique par excellence, puisque dans leurs pratiques, les responsables organisent un « mélange détonant d'incompétence, d'incohérence, d'étourderie, d'idiotie financier et de dictature d'une élite vampire qui se nourrit du sang de ses propres filles et fils⁶⁴². »

Bien plus, les lobbys et les Etats au niveau international et régional se font attribuer les carrés miniers en se faisant exonérer de toutes les taxes : ils pillent illégalement les minerais, le bois, le café et le bétail⁶⁴³. Tels sont les défis qu'impose ce qu'on appelle l'économie de guerre en RD Congo. Ce défi rime avec ce que les altermondialistes appellent la mauvaise gouvernance. Car, à l'opposé, la bonne gouvernance respecte certains principes de base de la démocratie, en l'occurrence : la transparence, la participation de tous à la gestion de la chose publique, l'intégrité, la compétence, le débat démocratique, l'information correcte disponible pour tous, etc. Elle intègre en même temps une logique politique, qui contient en son sein des critères de fonctionnement démocratique ; elle déploie la logique économique qui intègre des critères de gestion provenant du monde de l'entreprise⁶⁴⁴.

En rapport avec le contexte économique de la RD Congo, la bonne gouvernance devrait cependant briser trois obstacles majeurs qui entravent le développement : le premier, c'est l'existence d'une cupidité capitaliste vorace et agressive fondée sur la philosophie (théorie) de la destination universelle des biens. Elle affirme que quiconque a les moyens et veut exploiter les ressources naturelles, données par le Créateur du monde à tous les fils de la terre pour leur jouissance, a le droit de le faire. Le deuxième, c'est la permanence du gaspillage ou d'une gestion irrationnelle des ressources et des atouts du pays. Enfin, le troisième, c'est le manque d'une volonté politique ferme de mettre les potentialités au service d'un Congo fort et

⁶⁴²KÄ MANA, *Changer la République Démocratique du Congo*, op. cit., p. 29.

⁶⁴³ CONFERENCE EPISCOPALE NATIONALE DU CONGO, *Manuel de référence d'éducation civique et électorale*, op. cit., pp. 49-50.

⁶⁴⁴ Claude NSAL'ONANONGO OMELENGE, *La théologie politique publique*, op. cit., pp. 171-172.

respectable⁶⁴⁵. Bref, la gestion de la chose publique en RD Congo est caractérisée par l'activisme politique des dirigeants d'hier, et surtout ceux d'aujourd'hui, qui ne visent que leurs désirs effrénés d'accéder au pouvoir, source d'enrichissement personnel. Ce qui justifie l'arrivisme et l'incompétence, qui sont des voies qui conduisent au clientélisme et sacrent de fait, la violation des droits humains⁶⁴⁶. Les défis économiques et sécuritaires n'étant pas absorbés, les Congolais ont résolu de se réfugier dans une religiosité du délire, attendant une manne du ciel.

§4. Le défi des églises : une religiosité abracadabrantique

La crise religieuse transparait par la naissance et la propagation des églises dites de réveil et/ou pentecôtistes. La RD Congo devient en effet l'un des pays du continent où les femmes, les hommes et les enfants passent leurs journées et leurs nuits en chantant et en dansant, attendant les miracles divins, alors que les fondements politiques, anthropologiques, sociales et économiques s'écroulent. Il s'agit là d'une religiosité du délire, mieux d'une spiritualité abracadabrantique. Une preuve illustre ce point de vue. Alors que la RD Congo est un pays laïc, le Président de la République a en effet, le 23 juin 2019, fait organiser une cérémonie au Stade des Martyrs, pour renforcer l'idée d'un Dieu magicien, qui fait tomber la manne du ciel pour celles et ceux qui la lui demandent, même s'ils ne travaillent pas.

L'effervescence magico-religieuse et thérapeutique des églises afro-chrétiennes et charismatiques du réveil doit être interprétée comme la riposte politique et satirique des masses populaires face à la démission de l'Etat. C'est dans cet élan qu'on construit des milliers d'églises, où l'on invoque Dieu dans une mystique mystifiante, dans la quête étourdissante de la prospérité entendue comme miracle tombant du ciel, pendant que les écoles, les universités et les hôpitaux se délitent, s'appauvrissent et s'écroulent littéralement. On invoque par ailleurs les puissances transcendantes comme solution ultime au moment où les ressorts mentaux de l'intelligence, de la responsabilité et de la créativité se détraquent avec fracas⁶⁴⁷ : « de même que l'on reconnaît un arbre par ses fruits, c'est par cette religiosité, cette culture, cette vision de l'économie et cette pratique de la politique que se reconnaît la maladie profonde de l'être

⁶⁴⁵ Elie-Phambu NGOMA-BINDA, « Maîtriser notre destin en RD Congo », in *Congo-Afrique* 2013, 473, p. 145.

⁶⁴⁶ COMMISSION EPISCOPALE JUSTICE ET PAIX/ ACEAC, *Ensemble pour la justice et la paix dans la Région des Grands Lacs*, op. cit. p. 21.

⁶⁴⁷ Claude NSAL'ONANONGO OMELENGE, *Le christianisme à l'épreuve des défis sociopolitiques*, op. cit., p. 86.

congolais⁶⁴⁸. » Associés à ceux que nous devons d'énumérer ci-haut, ce défi des églises conduirait logiquement, et parfois factuellement à un défi anthropologique.

§5. Le défi anthropologique : la culture des vaincus

L'un des faits incontestables observés au sein de la société congolaise est que ses populations, hier et surtout aujourd'hui, vivent dans des situations politiques qui ont pour principe directeur le « mono » : mono-chef, mono-idéologie, mono-parti, etc. Ce principe a tellement dévalorisé les populations qu'elles donnent l'impression, hier et surtout aujourd'hui, d'être des personnes fondamentalement déphasées parce qu'elles ont subi, au fil des années, des situations insupportables, quand bien même elles se sont lancées dans l'aventure des démocraties « africaines » qui sont, en fait, des démocraties comiques⁶⁴⁹.

De plus en plus, les populations congolaises doutent d'elles-mêmes et de leurs énergies de transformation ; elles doutent aussi de la capacité des régimes politiques à les sortir de leur situation de crise, puisqu'elles commencent même à rêver du retour à la colonisation, ou à d'autres régimes autoritaires. Les intellectuels, eux aussi ont mêlé leur symphonie à cette chanson du doute : leur culture devient une culture des vaincus qui leur fait penser de ne jamais être des vainqueurs⁶⁵⁰. Bref, la RD Congo vit dans l'œil du cyclone ! Elle vit dans la tourmente étant donné le manque criant d'un leadership politique exemplaire, courageux, capable de refuser la voie de la mort que la mondialisation néolibérale, sous toutes ses formes, lui impose.

Ainsi donc, pour bâtir un Congo plus fort, plus beau et plus solidaire ; pour construire une nouvelle destinée, il faudrait relever en profondeur ces différents défis d'hier et d'aujourd'hui. Pour ce faire, nous trouvons plus qu'urgent de recourir à l'éthique foucauldienne qui se déploie dans la subjectivation individuelle et collective, dont la portée est libératrice et émancipatrice. Cette éthique pourrait être salutaire pour la RD Congo et pour ses populations. Elle sert donc de cadre théorique et stratégique vis-à-vis de la gouvernamentalité politique telle qu'elle est exercée en RD Congo. C'est donc là l'objet de la deuxième section, qui constitue le

⁶⁴⁸ KÄ MANA, *Changer la République Démocratique du Congo, op. cit.*, p. 35.

⁶⁴⁹ Claude NSAL'ONANONGO OMELENGE, *Le christianisme à l'épreuve, op. cit.*, pp. 91-97.

⁶⁵⁰ Certains auteurs donnent leurs points de vue à ce sujet : Daniel ETUNGA MANGUELLE, *L'Afrique a-t-elle besoin d'un programme d'ajustement culturel ?*, Paris, L'Harmattan, 1991 ; Axelle KABU, *Et si l'Afrique refusait le développement ?*, Paris, L'Harmattan, 1991 ; KÄ MANA, *L'Afrique va-t-elle mourir ? Essai d'une éthique politique*, Paris, Karthala, 1993.

point nodal de la réception de la pensée de Michel Foucault dans le contexte congolais de morbidité.

SECTION II

L'ETHIQUE DE LA SUBJECTIVATION COLLECTIVE COMME PRINCIPE DE CREATION

La problématique foucauldienne de la « subjectivation » dans laquelle il s'agit pour chacun de trouver, en soi-même, la manière de se conduire et surtout de se gouverner, est fortement liée à la question politique. Dans ce processus, en effet, il est finalement toujours question d'un pouvoir assujettissant⁶⁵¹.

Puisqu'elle établit un lien entre subjectivité et vérité, avec les corollaires à la fois anthropologiques, éthiques et politiques, la pensée foucauldienne ainsi que nous l'avons exposée dans les cinq premiers chapitres ne saurait ne pas nous intéresser, au regard de la crise sociopolitique qui éclabousse la société congolaise. A partir de la radioscopie de la situation sociopolitique que nous avons faite dans la première section de ce chapitre, nous voudrions dans cette deuxième section tenter la réception de la catégorie de la subjectivation collective de Michel Foucault, et proposer, à partir de cette éthique, des révoltes constructrices et des dissidences novatrices. Celles-ci sont des attitudes que devraient adopter les Congolais, pour qu'ils jugulent tant soit peu la morbidité qui caractérise leur société. L'éthique de la subjectivation collective, pourrait devenir, dans le contexte congolais de crise, un principe de création et une posture d'émancipation⁶⁵².

⁶⁵¹ Jean-François BERT, *Introduction à Michel Foucault, op. cit.*, p. 91.

⁶⁵² Cette perspective rejoint celle de l'éthique philosophique de la libération que propose Enrique Dussel, dont le point de départ est « l'exclusion et la domination comme négation de l'extériorité constitutive et historique d'autrui. De ce point de vue, la libération devient pédagogique, économique, anthropologique, politique, etc. Il s'agit de partir des besoins basiques des majorités des misérables. L'éthique de la libération devient ainsi la reproduction et le développement de la vie du sujet humain. » Enrique DUSSEL *Histoire et théologie de la libération. Perspective latino-américaine*, Paris, éditions Ouvrières, 1974.

Cette section gravite autour de trois paragraphes. Si le premier se rapporte à la subjectivation comme concept social opératoire, le deuxième l'examine en tant qu'exigence de transformation de soi. Le troisième lui, la comprend comme principe de création.

§1. La subjectivation comme concept social opératoire

Souvent la question de la subjectivation politique s'insère dans le débat bien connu en philosophie et en sciences sociales, en termes de distinction qui existe entre le holisme et l'individualisme. Pour ce qui nous concerne, nous nous proposons de déployer notre réflexion sur la subjectivation émancipatrice, à partir des approches sociologico-philosophiques de certains penseurs comme Patrick Cingolani, Pierre Dardot et Alain Touraine. Aussi divergents que pourraient paraître leurs positions, ces penseurs partagent l'idée selon laquelle le concept de « subjectivation émancipatrice » est porteur de qualités qui soient en mesure de rendre effectif le changement de perception de soi, ainsi que de capacités transformatrices au sein d'une société lors d'un mouvement social⁶⁵³.

Nous voudrions ainsi exposer de façon laconique et expresse la manière dont chacun d'eux comprend et opérationnalise la notion de « subjectivation émancipatrice », dans le but de décroisonner en mettant aux prises le point de vue de Michel Foucault avec d'autres gestes philosophiques et sociologiques, l'enjeu est de mieux circonscrire le champ stratégique de la réception.

De l'avis du sociologue Patric Cingolani, la subjectivation est un processus de transformation ; elle est un processus qui fait en sorte que les individus et les collectivités disposent d'une capacité qui leur permette une mise à jour réflexive, pour qu'ils deviennent « autre » : qu'ils changent et qu'ils se transforment. Ce qui est intéressant dans cette position c'est l'idée selon laquelle la subjectivation est synonyme d'émancipation, de transformation et de changement. Elle brise les carcans de l'aliénation par les luttes sociales. L'émancipation est à considérer ici du point de vue normatif : elle devient un devoir moral, dans la mesure où elle préside au renouvellement de l'impératif historique portant sur l'égalité, lequel impératif octroie

⁶⁵³ Alain TOURAINE, *Le retour de l'acteur*, Paris, Fayard, (Coll. « Le livre »), 1984 ; *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992 ; Patrick CINGOLANI, *Révolutions précaires. Essai sur l'avenir de l'émancipation*, Paris, Editions La Découverte, (Coll. « L'horizon des possibles »), 2014.

à chaque individu la capacité de prendre la parole de façon effective et pertinente dans la cité⁶⁵⁴. Bref, la subjectivation selon donc Patrick Cingolani promeut l'égalité de tous.

Du point de vue de sa neutralité, le philosophe Pierre Dardot pense que la subjectivation revêt une portée fondamentalement formelle. En tant que telle, elle est à concevoir comme « subjectivation par objectivation ». Elle se comprend également comme principe d'auto-transformation, nécessaire aux forces externes. Ainsi, les deux subjectivations – individuelle et collective – ne s'opposent pas l'une l'autre. Car dans leur ontologie et leur déploiement, elles ne conditionnent aucune opposition qu'elle soit superficielle ou bien réductrice⁶⁵⁵.

Plus pertinente encore est le point de vue du sociologue Benjamin Fernandez pour qui la subjectivation est un processus qui s'inscrit au sein d'une altérité, qui peut être à la fois communautaire et diachronique. Il comprend ainsi la subjectivation comme :

[Une] relation dans laquelle le sujet inachevé s'individue dans une parole, c'est un effort pour dire "je" dans un "nous", un "je" qui ne se réduise pas à l'illusion de maîtrise et de puissance du moi, ni jamais défait du travail des déterminismes sociaux et psychologiques. Elle exprime une volonté qui rencontre une attention, non pas dans un face à face, mais dans un partage, non pas un contre, mais un avec. Une subjectivation qui ne soit pas simplement de rupture, mais de relation : la construction d'une subjectivation collective à travers le dialogue, la concertation et l'agir ensemble. Elle serait la condition pratique d'un passage à l'action collective, à l'existence politique⁶⁵⁶.

De ce qui précède, cette position de Benjamin Fernandez a quelques similarités avec celle d'Alain Touraine. Ces deux penseurs partagent l'idée selon laquelle ce sont les acteurs et les conflits sociaux qui permettent qu'on définisse le sujet de manière compréhensible et audible. Ce qui laisse transparaître l'idée de son engagement, qui induit par la suite sa propre transformation, et celle de son environnement social. Car, ce « n'est ni un principe qui plane au-dessus de la société ni l'individu dans sa particularité ; il est un mode de construction de l'expérience sociale, comme l'est la rationalité instrumentale⁶⁵⁷. »

Bien plus, même si le sujet peut être cloisonné par la société en raison de son appartenance à une classe sociale, il pourrait cependant faire partie intégrante d'un mouvement

⁶⁵⁴ Patrick CINGOLANI, « Psychanalyse, politique, désintégration », *art. cit.*, pp. 154-164.

⁶⁵⁵ Pierre DARDOT, « La subjectivation à l'épreuve de la partition individuel-collectif », in *Revue du MAUSS* 2011, n° 38, Vol. 2, p. 194.

⁶⁵⁶ Benjamin FERNANDEZ, « Le temps de l'individuation sociale », in *Revue du MAUSS* 2011, n° 38, Vol. 2, p. 249.

⁶⁵⁷ Alain TOURAINE *Critique de la modernité, op. cit.*, p. 271.

historique. Car il ne saurait être cet individu universel et passif, étant donné qu'il porteur des caractéristiques et des droits ; il est fondamentalement une « tension consciente » et un « effort perpétuel » qui tend vers sa propre subjectivation : « le sujet est la volonté d'un individu d'agir et d'être reconnu comme acteur⁶⁵⁸. » Ainsi, « résistance » en lieu et place de « contrôle » ou bien de « devoir », lutte intrépide contre l'impuissance, la nonchalance, plutôt que simplement un sujet vivant replié sur lui-même, pessimiste et perçu comme irrationnel ou mauvais, Alain Touraine parle du sujet dont la liberté est réhabilitée, et dont les facettes de créativité deviennent ses modes d'individuation sociale⁶⁵⁹. Touraine renchérit lorsqu'il affirme que « le Sujet n'est pas l'âme opposée au corps, mais le sens donné par l'âme au corps, en opposition avec les représentations et les normes imposées par l'ordre social et culturel. Le sujet est à la fois apollinien et dionysiaque⁶⁶⁰. » En un mot, le sujet tourainien est un « acteur », un « être moral », un être changeant et incarné au sein d'une société déterminée. Une telle conception gomme toute la différenciation entre sujet et subjectivité, le sujet étant « toujours déjà une mise en action de la subjectivité » et, la mise en action étant à son tour, « le processus de subjectivation lui-même⁶⁶¹. »

De ces approches philosophico-sociologiques, nous pouvons dégager quelques considérations conclusives.

D'abord, l'idée que la problématique du « Sujet », de la « subjectivité », de la « subjectivation » est un référentiel analytique, une catégorie herméneutique que partagent les sciences sociales avec la philosophie. Ces notions se déploient au sein des réflexions sur des questions aussi bien « épistémiques et métaphysiques », que sur des problématiques d'« éthiques et de justice », mieux encore sur de questions existentielles, qui portent sur le rapport à soi : « “Sujet” et “subjectivité” ne sont alors pas de simples synonymes de la notion d'individu ou de celle d'acteur⁶⁶². » Ensuite, le point de vue selon lequel la subjectivation est une individualisation active, puisque dans ce processus, le sujet fait irruption dans l'individu, entraînant ainsi une transformation de soi. En d'autres termes, dans le processus de la

⁶⁵⁸ Alain TOURAINE, *Le retour de l'acteur*, op. cit., p. 242.

⁶⁵⁹ Hind FAZIZI, *La subjectivation en contexte de mobilisation sociale. L'individu engagé au sein des organisations politiques chez T. W. Adorno et Alain Touraine*, mémoire de Maîtrise en Philosophie, Université de Montréal, 2017, p. 8.

⁶⁶⁰ Alain TOURAINE *Critique de la modernité*, op. cit., p. 245.

⁶⁶¹ Hind FAZIZI, *La subjectivation en contexte de mobilisation sociale*, op. cit., p. 9.

⁶⁶² Paola REBUGHINI, « Le sujet après le sujet. Transformation d'une notion incontournable », in *EspacesTemps.net* [En ligne], Travaux, 2013 | Mis en ligne le 9 septembre 2013, consulté le 19.01.2021. URL : <https://www.espacestemp.net/articles/le-sujet-apres-le-sujet-transformations-dune-notion-incontournable/>

subjectivation, il s'agit en définitive d'un « travail sans fin mais heureux de construction d'une vie, comme une œuvre d'art, faites de matériaux disparates, qui définit le mieux le Sujet⁶⁶³. »

Nous rallions également le point de vue des penseurs qui s'intéressent de la dimension politique et institutionnelle du sujet ; ils ont une posture préférentielle à la « dimension analytique du sujet », considéré à la fois comme « sujet politique » et comme « sujet citoyen ». Avec eux nous pensons que la subjectivité devient ce topique et cet objet indépassable dans toute cogitation sur les droits, l'égalité, la justice, la vie commune. Ainsi, toutes les réflexions sur le sujet dans sa facette politique « restent les plus décidément centrées sur ce qui se passe à l'extérieur des subjectivités et de leur intériorité cognitive, et intéressées plutôt par les dynamiques délibératives et institutionnelles qui peuvent garantir l'épanouissement des sujets à travers les droits et leur traduction normative⁶⁶⁴. »

Ces positions philosophico-sociologiques mettent de l'eau au moulin des positions foucaaldiennes. Car, l'orientation sociale et politique, ainsi que les définitions normatives nous semblent pertinentes et appropriées, dans la mesure où on y trouve des convergences avec certains éléments sur la manière dont Michel Foucault articule sa philosophie de la subjectivation, depuis les années 1960 jusqu'aux années 1980, en passant par la série d'articles sur le soulèvement iranien.

Ainsi que nous l'avions déjà exposé précédemment, la subjectivation revêt, chez Michel Foucault, une connotation à la fois historique et philosophique, inséparablement des postures éthiques, anthropologiques et politiques. Avec ses écrits sur le soulèvement iranien, par exemple, la subjectivation prend une tonalité sociopolitique et anthropologique, avec le concept de « spiritualité politique ». La visée de cette subjectivation collective est le changement fondamental individuel et collectif. En effet, si la subjectivation qui concerne le savoir porte sur la vérité et ses jeux (les jeux de vérité), celle qui a pour objet le pouvoir prépare et favorise « les changements dans la perception et donnent lieu à l'application d'un savoir dans un domaine de connaissance précis. De sorte que ce n'est pas seulement la subjectivation ou le devenir-sujet qui se pose comme problème fondamental, c'est également l'objet qui se trouve concerné et intimement lié aux conditions de toute subjectivation⁶⁶⁵. »

⁶⁶³ Alain TOURAINE *Critique de la modernité, op. cit.*, p. 258.

⁶⁶⁴ Paola REBUGHINI, « Le sujet après le sujet. Transformation d'une notion incontournable », in *EspacesTemps.net* [En ligne], Travaux, 2013 | Mis en ligne le 9 septembre 2013, consulté le 19.01.2021. URL : <https://www.espacestemp.net/articles/le-sujet-apres-le-sujet-transformations-dune-notion-incontournable/>

⁶⁶⁵ Margus VIHALEM, « Qu'est-ce qu'une subjectivation ? Les rapports entre le savoir, le pouvoir et le sujet dans la pensée de Michel Foucault », in *Synergies Pays Riverains de la Baltique* 2011, n°8, p. 93.

Il existe donc une dialectique entre savoir, pouvoir et sujet dans le processus du changement de soi, de son environnement et du monde. Autrement dit, quoi que de manière complexe, le savoir sert non seulement le pouvoir dans son action pratique, mais également – inversement – le pouvoir incite le savoir, en contribuant à sa multiplication, à son élargissement d’une manière directe pour l’émancipation et la libération du sujet⁶⁶⁶. D’où l’exigence de comprendre la subjectivation foucauldienne dans sa portée collective comme principe de création, d’émancipation et de changement dans le contexte congolais de crise, à partir d’un autre concept qui a également une portée de transformation et de créativité : c’est l’étho-poétique.

§ 2. L’étho-poétique comme constitution de soi et travail de transformation de soi

1° *L’étho-poétique comme éthique de la culture de soi*

L’expérience de subjectivation de soi rend compte de la « généalogie des pratiques » à l’aune desquelles les hommes ordonnent et régulent leurs conduites⁶⁶⁷. Il s’agit en d’autres termes des pratiques qui leur permettent d’établir des normes et des règles qui conduisent à leur transformation⁶⁶⁸. Tel est donc l’un des enjeux dont nous faisons la réception dans le contexte congolais de crise, puisque la visée est de « définir une nouvelle subjectivité éthique⁶⁶⁹ ». Cette étho-poétique est une « expérience subjective » qui se fonde sur l’examen des devoirs des systèmes de pouvoir qui régulent les pratiques, ainsi que les « formes dans lesquelles les individus peuvent et doivent se reconnaître comme sujets de cette sexualité⁶⁷⁰. »

Ainsi que le fait remarquer Jean-François Pradeau, la « généalogie des pratiques » permet de mettre en vedette l’idée du « “travail éthique qu’on effectue sur soi-même [...] pour essayer de se transformer soi-même en sujet moral sa conduite”. Ce travail éthique, dont les pratiques sexuelles ne seront plus finalement que l’expérience privilégiée, le paradigme, relève

⁶⁶⁶Margus VIHALEM, « Qu’est-ce qu’une subjectivation ? Les rapports entre le savoir, le pouvoir et le sujet dans la pensée de Michel Foucault », *art.Cit.*, p. 96.

⁶⁶⁷Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité II : L’usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, (Coll. « Tel »), 1994.

⁶⁶⁸Michel FOUCAULT, *L’usage des plaisirs*, *op. cit.*, pp. 16-17.

⁶⁶⁹Jean-François PRADEAU, « Le sujet ancien d’une éthique moderne. A propos des exercices spirituels anciens dans l’*Histoire de la sexualité de Michel Foucault* », in Frédéric GROS (coord.), *Foucault et le courage de la vérité*, Paris, PUF, (Coll. « Débats philosophiques »), 2002, p. 132.

⁶⁷⁰Michel FOUCAULT, *L’usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 10.

d'une culture de soi, d'un ensemble de pratiques réfléchies et problématisées qui président au travail de mise en forme dont le résultat est la *constitution de soi comme sujet*. Ce travail d'information est le processus proprement éthique⁶⁷¹. » Il s'agit, pour le dire autrement, d'un travail de nature anthropologique, dans la mesure où il est question d'un travail de « de soi sur soi », c'est-à-dire d'une « poétique ». Car, dans ce processus de subjectivation, ce qui se constate c'est une opération qui mène l'individu à se « *produire* comme sujet éthique [...], mais aussi dans la mesure où il s'agit d'imprimer à la “substance éthique” que l'on est soi-même une certaine forme, un certain style. Le sujet est une œuvre⁶⁷². » Pour cela, c'est à travers les exercices que cette « poétique » se déploie, exercices compris à la fois comme une victoire sur soi, mais également comme une économie naturelle d'une vie, la visée étant les vraies satisfactions. L'objectif de ces exercices c'est également la maîtrise de soi, « une maîtrise conjointe de l'âme et du corps, des plaisirs et des peines, des douleurs ou des événements fortuits [qui] sont l'incarnation et le matériau de la culture de soi⁶⁷³. »

Nous voudrions à ce niveau de réflexion faire une remarque fondamentale. Dans un pays majoritairement chrétien (90%) l'appropriation de l'étho-poétique foucauldienne, comprise formes d'exercices « de soi sur soi », ferait en sorte que les Congolais se transforment dans leur être (anthropologiquement), qu'ils puissent « bien agir » (posture éthique), pour qu'ils puissent se transformer eux-mêmes en sujets éthiques de leurs conduites⁶⁷⁴. Cela constitue des traits fondamentaux d'une « esthétique de l'existence » qui leur permettrait individuellement et collectivement, de se « constituer », de se « façonner » en tant que sujets éthiques.

Ceci paraît salvateur dans le contexte congolais dans la mesure où l'esthétique de l'existence met en évidence l'idée que le sujet est l'auteur de sa « propre subjectivation », avec une « autonomie réfléchie », c'est-à-dire une « liberté »⁶⁷⁵. Et en tant qu'éthique de la culture de soi, elle pourrait, dans le contexte congolais, comporter des enjeux inséparablement théoriques et politiques. Enjeux théoriques dans la mesure où l'éthique soi se fonde sur l'expérience de la pensée. Considérée dans le contexte congolais de crise, elle ferait en sorte que le sujet Congolais ordonne, conforme et de coordonne sa conduite au principe de la beauté. Car, la conduite de l'individu/sujet est la monstration et la démonstration de sa connaissance

⁶⁷¹ Jean-François PRADEAU, « Le sujet ancien d'une éthique moderne. A propos des exercices spirituels anciens dans l'*Histoire de la sexualité de Michel Foucault* », *art. cit.*, pp. 132-133.

⁶⁷² Jean-François PRADEAU, « Le sujet ancien d'une éthique moderne. A propos des exercices spirituels anciens dans l'*Histoire de la sexualité de Michel Foucault* », *art. cit.*, p. 133.

⁶⁷³ Michel FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*, *op. cit.*, pp. 87-88.

⁶⁷⁴ *Ibid.*, p. 34.

⁶⁷⁵ Michel FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*, *op. cit.*, pp. 81-85.

théorique, entendue comme capacité dont il dispose pour rester dans une posture de contemplation de ce qui est. Les enjeux politiques de cette culture éthique de soi sont relatifs au plaisir que le sujet prend vis-à-vis de lui-même. Et, en tant que tel, ils ne sauraient se réduire à des contraintes sur soi. Autrement dit, le sujet Congolais ferait en sorte qu'il cultive ce que nous pourrions appeler le « bonheur partagé »⁶⁷⁶.

Il convient d'attirer l'attention sur le fait que ces enjeux théoriques et politiques rendent compte des corrélats anthropologiques et éthiques qui caractérisent et traversent d'aval en amont les cours de Michel Foucault des années 1980, dont nous tentons la réception dans le contexte congolais de crise. Car, aussi bien dans sa lecture des textes des philosophes antiques que dans son analytique des textes chrétiens (patristiques) des premiers siècles, Michel Foucault a voulu proposer une « morale universelle, de “tout le monde” ». Celle-ci est une « éthique du choix, d'une éthique à la mesure de restreinte du petit nombre d'individus que des pratiques rassemblent, notamment sexuelles. [Une éthique] des individus qui ne soit pas une morale individualiste du repli sur soi ou du retrait⁶⁷⁷. »

De ce qui précède, il convient de retenir qu'au-delà de ses postures anthropologiques et éthiques qui ont une tonalité politique, l'étho-poétique foucauldienne se rapporte au gouvernement entendu comme l'ensemble des pratiques et des technologies de soi. Celles-ci, rappelons-le, sont comprises comme une armature des techniques soi mais également comme « des technologies de gouvernement⁶⁷⁸ ». Et, en tant que telle, l'étho-poétique comprise comme culture éthique de soi a une visée libératrice et émancipatrice.

2° L'étho-poétique comme une éthique de libération individuelle et collective : promouvoir les nouvelles pratiques de liberté

L'étho-poétique se décline avec les thématiques du « désir » et de la « maîtrise de soi ». Cette perspective inscrit l'éthique dans un rapport aussi bien avec l'histoire, la philosophie que la politique. Nous insistons de plus en plus sur cette catégorie au regard de sa pertinence en rapport avec la transformation des Congolais individuellement et collectivement. Car, celui qui devrait commencer à se transformer, c'est l'homme, l'individu, la personne et, au plus haut niveau, sa société. Le travail de transformation de soi dans le contexte congolais de crise met

⁶⁷⁶ Jean-François PRADEAU, « Le sujet ancien d'une éthique moderne. A propos des exercices spirituels anciens dans l'*Histoire de la sexualité de Michel Foucault* », *art. cit.*, pp. 141-143.

⁶⁷⁷ *Ibid.*, p. 147.

⁶⁷⁸ *Ibid.*, p. 152.

en évidence la manière dont l'individu pourrait « devenir sujet moral de son action⁶⁷⁹ » : c'est le jeu d'une éthique de l'existence⁶⁸⁰. Comprise également comme une « éthique de la lutte⁶⁸¹ », l'étho-poétique devrait, dans le contexte congolais de crise, lutter contre les pratiques d'assujettissement du pouvoir des institutions sociales et politiques, de telle sorte que les Congolais puisse se libérer de l'oppression de leurs institutions, pour une nouvelle société possible.

Cette libération individuelle et collective est un processus, lequel, dans ce contexte de crise, se traduit par une sorte de résistance. Cette dernière – négativement – ne devrait nullement se matérialiser uniquement par les grèves, les luttes et les révolutions, étant donné que ces modes d'expression sociale comportent leurs limites quant à la construction d'une meilleure société politique et d'un meilleur mode d'existence. Pour cela – positivement –, si un peuple voudrait se libérer d'un Gouvernement (d'un dirigeant) totalitaire, incapable, despotique, corrompu et irrespectueux des textes, comme c'est le cas en RD Congo, le philosophe français maintient la nécessité de construire les « nouvelles pratiques de liberté⁶⁸² ». Celles-ci porteraient sur les rapports d'un genre nouveau que devraient avoir les Congolais et leurs dirigeants, et se déploieraient sur les nouveaux modes opératoires qu'ils doivent en tant qu'individus (sujets), mais aussi en tant que collectivités (communautés) pour fonder leurs actions. Ces nouvelles pratiques de liberté ouvriraient la voie à une autre société congolaise possible ; elles permettraient de penser autrement, de rêver autrement et d'agir autrement dans et selon les règles et les normes établies. Car, « la libération ouvre un champ pour de nouveaux rapports de pouvoir, qu'il s'agit de contrôler par des pratiques de liberté⁶⁸³. »

Pour ce qui est enfin de l'éthique individuelle et collective, dans le contexte congolais de crise, elle permettrait d'établir un lien de circularité entre les institutions politico-administratives et la société. Conduisant en effet à la transformation des sujets ainsi qu'à leur libération, elle inclut plusieurs objets dont : « la sexualité, la folie, la discipline des corps, au sein des institutions sociales et politiques, entre autres les institutions scolaires, les institutions asilaires, les institutions médicales, les institutions carcérales⁶⁸⁴, etc. » Mais la question qu'il faut se poser à ce niveau est celle de savoir si dans leur rôle régulateur et structurant du corps social,

⁶⁷⁹ Jean-Marie FECTEAU et Marcelo OTERO (dir.), *Michel Foucault, entre sujet et révolte*, Québec, Bibliothèque et Archives nationales du Québec, 2012, p. 4.

⁶⁸⁰ *Ibidem*.

⁶⁸¹ Andréa PILOTE et Anouk M. RENAUD, « Ethique et liberté : un projet politique chez Foucault ? », in Jean-Marie FECTEAU et Marcelo OTERO (dir.), *Michel Foucault, entre sujet et révolte, op. cit.*, pp. 39-60.

⁶⁸² Michel FOUCAULT, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *art. cit.*, p. 1528.

⁶⁸³ *Ibid.*, pp. 1528-1529

⁶⁸⁴ Andréa PILOTE et Anouk M. RENAUD, « Ethique et liberté : un projet politique chez Foucault ? », *art. cit.*, p. 51.

ces institutions peuvent fonder une éthique collective. En réponse à cette question, nous faisons nôtre le point de vue d'Andréa Pilote et d'Anouk M. Renaud estiment que :

L'analyse de structures institutionnelles est une manière pour le philosophe de mettre de l'avant les relations de pouvoir qui y sont présentes. Or, la société pour lui ne semble pas se borner à l'ensemble de ses institutions, mais s'élabore de manière beaucoup plus complexe. Elle est plutôt un faisceau de relations de pouvoir, qui prennent chair au sein des institutions, mais qui sont diffuses, mouvantes, aléatoires : les relations de pouvoir traversent l'ensemble de ces institutions⁶⁸⁵.

L'une des idées qui est mise en relief dans cette citation est que la relation au pouvoir est caractéristique et coextensive aux institutions sociales et politiques susmentionnées qui existent au sein de chaque société : c'est sous le prisme de ces institutions que la régulation et la structuration sociale sont envisagées. Car, estimer « qu'il ne peut pas y avoir de société sans relation de pouvoir ne veut dire ni que celles qui sont données sont nécessaires, ni que de toute façon le "Pouvoir" constitue au cœur des sociétés une fatalité incontournable ; mais que l'analyse, l'élaboration, la remise en question des relations de pouvoir, et de l'antagonisme entre relations de pouvoir et intransitivité de la liberté, est une tâche politique incessante ; et que c'est même cela la tâche politique inhérente à toute existence sociale⁶⁸⁶. » L'individu dans ce sens devient le point de centralité au sein de la société, étant donné qu'il vit en dépendance avec les autres, dépendance qui engendre les différents jeux de vérité et les différentes normes. C'est pour cela que l'éthique collective à visée libératrice naît des pratiques individuelles. Ces dernières constituent une sorte d'*a priori* et/ou de postulat qui dépasse toute institution sociale ou politique. Dans ce sens précis, l'éthique collective reflète la relation de pouvoir, c'est-à-dire « ce qui *traverse* les jeux de vérité constitutifs des sujets et ce qui *traverse* les différentes institutions qui forment le collectif⁶⁸⁷. »

Dans cette perspective, l'éthique devient cette manière collective de penser les relations de pouvoir inséparablement des pratiques de liberté au sein d'une société déterminée. Car, « cette éthique collective prend forme dans les jeux de vérité et les pratiques de liberté mises en acte par les institutions. Et c'est pourquoi il est nécessaire de se soucier à la fois de soi-même, à la fois des autres, mais aussi des dispositifs sociaux qui ancrent les jeux de vérité dans

⁶⁸⁵ Andréa PILOTE et Anouk M. RENAUD, « Ethique et liberté : un projet politique chez Foucault ? », *art. cit.*, p. 51.

⁶⁸⁶ Michel FOUCAULT, « Le sujet et le pouvoir », *art. cit.*, p. 1058.

⁶⁸⁷ Andréa PILOTE et Anouk M. RENAUD, « Ethique et liberté : un projet politique chez Foucault ? », *art. cit.*, p. 52.

des institutions figées⁶⁸⁸. » Dans ce sens, la politique est le topique d'effectuation, d'articulation et de réalisation de cette éthique collective. Elle devient l'outil qui permet de cogiter sur la mise en place et la mise en forme d'une éthique du corps social, en structurant et en régulant en même temps les pratiques de liberté. Ainsi donc, tout procès réflexif sur les relations de pouvoir conduit et induit une réflexion sur les pratiques de liberté, inséparablement de l'éthique. Un tel processus devrait être considérée « non certes comme une théorie, une doctrine, ni même un corps permanent de savoir qui s'accumule ; il faut la concevoir comme une attitude, un éthos, une vie philosophique⁶⁸⁹. » Et c'est en appliquant cette « éthique de la lutte » que le processus de subjectivation se transforme en principe de création.

§3. La subjectivation collective comme principe de création

On l'aura vu, la question de la subjectivité et/ou subjectivation est l'expression de diverses possibilités du sujet humain : possibilités de ses activités intellectuelles, possibilités de ses activités politiques, possibilités de ses travaux moraux qui s'épanouiraient entre l'âme et le corps. Mais à ce niveau de réflexion nous ne voudrions ni remuer ni renouer avec le débat sur les philosophies qui réfléchissent sur la mort du sujet dans tous leurs contours et leurs détours, dans la mesure où celles-ci insistent elles-mêmes sur l'idée que la mort du sujet paraît paradoxalement comme l'assurance même de sa survie. Ce que l'on sait est que dans l'optique de Michel Foucault, la subjectivité exige au sujet « l'invention », et la « création » d'autres modalités conceptuelles, indissociablement d'autres modalités vitales pour qu'il y ait une « nouvelle existence ». L'invention et/ou la création d'une nouvelle existence implique pour le sujet de se constituer en un « contre-pouvoir », afin qu'il garantisse la « possibilité d'agir la latitude d'une invention possible au cœur même des déterminations historiques⁶⁹⁰. » C'est l'un des chemins que doivent emprunter les Congolais dans leur lutte pour la transformation de leur être, individuellement et collectivement, indissociablement de celle de leurs institutions.

Cette philosophie du sujet, on le sait, a été construite à l'Âge classique par René Descartes. A l'Âge moderne, elle a revêtu une dimension transcendantale avec Emmanuel Kant ; et enfin, elle a eu une dimension phénoménologique à l'Epoque contemporaine avec

⁶⁸⁸Andréa PILOTE et Anouk M. RENAUD, « Ethique et liberté : un projet politique chez Foucault ? », *art. cit.*, p., p. 53.

⁶⁸⁹ Michel FOUCAULT, « Michel Foucault. Qu'est-ce que les Lumières ? », *art. cit.*, p. 1018.

⁶⁹⁰ *Ibid.*, p. 71.

Edmond Husserl, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, pour ne citer que ceux-ci. En se démarquant de ses prédécesseurs, Michel Foucault se penche sur cette exigence :

Revenir sur le suspens [du sujet], non pour saisir les points d'insertion, les modes de fonctionnement et les dépendances du sujet, [...] d'ôter au sujet (ou à son substitut) son rôle de fondement originaire, et de l'analyser comme une fonction variable complexe du discours⁶⁹¹.

C'est pour cette raison qu'il s'engage à une réélaboration de la « théorie du sujet », c'est-à-dire du sujet dans sa formation historique à l'aune de la trilogie savoirs-pouvoirs-éthique. Ce triptyque est l'expression d'une critique de la raison humaine, c'est-à-dire d'« une ontologie critique de nous-mêmes », et d'une « ontologie historique de nous-mêmes⁶⁹². » Ce bipartisme critico-historique conduit à une décomposition épistémologique de sa philosophie de la subjectivation : « “logique de la subjectivation”, la “politique de la subjectivation” et l’“éthique de la subjectivation⁶⁹³”. »

Cette division tripartite de la philosophie foucauldienne de la subjectivation nous permet d'en faire une réception aussi tripartite dans le contexte congolais de crise, puisqu'elle concerne le sens du système éthique de l'existence humaine. Il ne s'agit pas seulement dans ce contexte de crise de « la logique de la subjectivité », mais aussi et surtout de « la logique de la subjectivation » ; il n'est pas non plus seulement question de la « philosophie de la souveraineté », mais également et, – au plus haut niveau – de « la politique de la subjectivation ». Il ne s'agit pas enfin de la philosophie morale, « mais de l'éthique de la subjectivation ; bref, non plus de la philosophie du sujet, mais de la subjectivation⁶⁹⁴. » Ce sont ces trois logiques conduisent à cette conclusion : la problématique de la subjectivité qui engage le sujet individuellement et/ou collectivement revêt une posture politique. Car, ainsi que le précise Judith Revel,

La question de la forme que peut prendre une subjectivité, qu'elle soit singulière ou collective, est politique avant même qu'on s'interroge sur la nature des subjectivités politiques en tant que telles. Politique, elle l'est à double titre: parce qu'elle implique qu'on interroge son propre temps et qu'on exige de celui-ci, à la fois par différenciation d'avec un passé qui n'est plus et par diagnostic d'un présent auquel nous participons, des catégories à la hauteur de ce qu'il nous donne à penser; et qu'elle sous-entend que si des formes –de représentation,

⁶⁹¹ Michel FOUCAULT, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », *op. cit.*, pp. 810-811.

⁶⁹² *Ibid.*, pp. 575. 577. 574-576.

⁶⁹³ Kojiro FUJITA, *Pour une philosophie de la subjectivation*, *op. cit.*, pp. 11-12

⁶⁹⁴ *Ibid.*, p. 16.

d'organisation, d'agencement, d'identification, d'objectivation... –sont toujours historiquement localisées, c'est-à-dire déterminées, et qu'elles possèdent en vertu de cette historicité une date d'émergence, alors, elles doivent aussi posséder, en un horizon hypothétique, une date de disparition⁶⁹⁵.

Ainsi précisé, la subjectivation collective dans le contexte congolais de crise devrait se pratiquer comme une mise branle d'une « volonté unifiée » des Congolais, avec un seul objectif : le changement ! Car, dans ce processus de subjectivation, les Congolais peuvent percevoir et décrypter la tonalité du message émancipateur que leur délivre le philosophe français, message selon lequel ils peuvent transformer et améliorer leur sort, si et seulement si, ils s'approprient « les dispositifs de savoir et les mécanismes de pouvoir [qui les ont] constitués en objet d'investigation et de manipulation. L'histoire est, surtout pour le dernier Foucault (1980-1984), un instrument de démystification de la fatalité, un révélateur d'indétermination et, somme toute, de liberté⁶⁹⁶. » L'émancipation et la liberté ont été au cœur même du rôle scientifique joué par Michel Foucault. Voici ce qu'il disait à ce sujet :

Mon rôle est de montrer aux gens qu'ils sont beaucoup plus libres qu'ils ne le pensent [...] il y a toujours possibilité de transformer les choses⁶⁹⁷.

Ce changement, au risque de nous répéter, se matérialiserait par la fin de la dépendance des institutions congolaises : il prendra la forme d'une véritable coopération bilatérale et, peut-être multilatérale. C'est-à-dire il dépendra de la façon dont les Congolais agiront pour se transformer et changer leur société. Car, ainsi que l'affirme Judith Revel, « Il existe deux manières de concevoir le changement dans l'histoire. L'une renvoie aux effets d'un déterminisme plus ou moins radical, ou à ceux d'une volonté supérieure plus ou moins intelligible, les aléas de la vie terrestre ; l'autre croit n'y voir que la main laborieuse et inégalement inspirée des hommes. Dans le premier cas, le changement est subi ; dans le second, il est agi⁶⁹⁸. » Dans ce sens, les injustices sociales se changeront en redistribution équitable des revenus des richesses du sol et du sous-sol d'une part et, en lutte contre la corruption du sommet de l'Etat à la base, dans l'invention d'une autre façon de gouverner d'autre part. En un mot, il s'agira de la lutte pour le changement radical des formes de vie, et de conditions

⁶⁹⁵ Judith REVEL, « Construire le commun. Une ontologie », *art. cit.*, p. 68.

⁶⁹⁶ Marie-Christine GRANJON (dir.), *Penser avec Michel Foucault. Théorie critique et pratiques politiques*, Paris, Karthala, (Coll. « Recherches internationales »), 2005, p. IV^{ème} de couverture.

⁶⁹⁷ Michel FOUCAULT, « Vérité, pouvoir et soi », in *Dits et écrits II, op. cit.*, p. 1597.

⁶⁹⁸ Judith REVEL, « Construire le commun. Une ontologie », *art. cit.*, p. 69.

d'existence, c'est-à-dire une lutte pour une nouvelle forme de subjectivité. Cette dernière devient dans un tel contexte, une catégorie, un lieu et un moment de proposition d'une société nouvelle, lieu de résistance qui ouvre l'écart entre éthique et politique, en y alimentant l'antagonisme. De portée collective, cette subjectivité devrait être cultivée et élevée au niveau des référentiels des valeurs qui peuvent construire une nouvelle existence dans la vie, et le gouvernement des institutions. Il s'agit d'une subjectivité qui devrait être appropriée par les Congolais, dans le but de faire basculer l'imaginaire des femmes et des hommes ainsi que leur société dans leurs profondeurs. Voilà qui permet d'établir une relation de soi à soi, de façon permanente et durable⁶⁹⁹.

De ce qui précède, la subjectivation collective ne sera pas comprise dans un contexte de crise comme « une simple préparation momentanée à la vie » : elle est fondamentalement « une forme de vie ». Parce qu'elle a une fonction critique : elle met hors-jeu en gommant toutes les mauvaises habitudes, inséparablement des fausses opinions ; elle a également une fonction de la lutte (du combat), puisqu'elle pourrait aider les Congolais, individuellement et collectivement à disposer des armes (outils) et du courage qui leur permettent de mener une lutte « pour le changement » tout au long de leur existence. Elle a enfin une fonction thérapeutique de par son opérativité et sa performance philosophique : elle pourrait guérir les Congolais de leurs morbidités⁷⁰⁰.

Cette question vaut la peine d'être posée. Quelles sont les attitudes que les Congolais peuvent, dans leur quête du changement, adopter à partir de cette pensée de Michel Foucault – qui articule subjectivité et vérité, basées sur l'anthropologie, l'éthique et la politique – ? Répondre à cette question, c'est proposer les révoltes constructrices et les dissidences novatrices comme attitude à adopter dans la réception de la pensée foucauldienne dans un contexte congolais de crise. C'est à l'aune de ces catégories subjectives que l'on peut construire une nouvelle destinée congolaise.

⁶⁹⁹ Nelson FERNANDO ROBERTO ALBA, « Subjectivation éthique et spiritualité politique : à propos de l'analyse de Michel Foucault sur la révolution iranienne », *art. cit.*, pp. 98-98.

⁷⁰⁰ Danielle LORENZI et Arnold DAVIDSON, *Introduction à MICHEL FOUCAULT, Qu'est-ce que la critique ?* Suivi de *La culture de soi*, Paris, J. Vrin, (Coll. « Philosophie du présent »), 2015, pp. 27-28.

SECTION III

DES REVOLTES CONSTRUCTRICES ET DES DISSIDENCES NOVATRICES : ENJEUX D'UNE ETHIQUE DU CHANGEMENT SOCIAL

Nous avons démontré que la subjectivation collective développée par Michel Foucault est une éthique socioanthropologique visant le changement individuel et collectif. Ayant tenté sa réception dans le contexte congolais de crise, nous estimons qu'elle devait alimenter l'inspiration des Congolais, pour qu'ils construisent des révoltes constructrices et des dissidences novatrices – en même temps –, qui présideront à leur propre transformation et celle de leur société. De fond en comble. Car, ces moments de crise devraient être compris comme des temps d'épreuves créatrices, qui permettent de résister aux forces du mal et gagner les batailles du présent en vue d'inventer un Congo plus beau qu'avant.

Dans ce sens, nous expliciterons d'abord ce que sont ces révoltes constructrices, qui reflètent l'éthique de la nouvelle destinée congolaise et, ensuite, nous dirons un mot sur les dissidences novatrices qui se comprennent comme une éthique du changement social.

§1. Des révoltes constructrices, une éthique d'une nouvelle destinée congolaise

Une observation attentive sur ce qui se passe en RD Congo, hier et surtout aujourd'hui, on pourrait arriver à la conclusion qu'au fond de cette crise profonde, les Congolais ne soient pas en mesure de connaître les motifs et les contours de qu'ils vivent. Or, nous pensons qu'au cœur de cette morbidité, il existe de gigantesques énergies de changement, d'énormes atouts humains qui bouillonnent au fond leur « être comme communauté », qui peuvent animer l'ardeur de leurs esprits et, peuvent, conséquemment, impulser leurs imaginations les plus créatives. Or, les Congolais ne pourraient pas guérir leur pays de sa morbidité en profondeur si, conscients de leur intelligence créatrice, ils ne se décidaient pas à renverser la vapeur de leur destin de crise, en se mettant dans une posture de révolte constructrice contre toutes les mentalités, tous les comportements, toutes les mauvaises pratiques sociopolitiques qui amnésient et atrophient le potentiel de leur société du progrès et/ou de la croissance de l'intelligence individuelle et collective⁷⁰¹. Pour changer les intelligences les révoltes

⁷⁰¹ Claude NSAL'ONANONGO OMELENGE, *Le christianisme à l'épreuve des défis sociopolitiques*, op. cit., pp. 141-153.

constructrices formateraient cette mentalité subjective qui fera prendre conscience à chaque Congolais individuellement et collectivement, des morbidités dont souffre le pays. Et surtout de l'urgence et de la nécessité pour chacun, de recourir à la force et à la puissance de la raison, qui pourrait s'activer dans les choix et les décisions contre tout ce qui détériore, ternit et détruit les capacités inventives et créatrices du génie congolais.

Dans ce sens, « la révolte naît du spectacle de la déraison, devant une condition injuste et incompréhensible [...]. Elle crie, elle exige, elle veut que le scandale cesse⁷⁰². » Elle devient ainsi une œuvre de la raison dans sa puissance réflexive : une puissance créatrice qui se traduit par la capacité de refuser et de résister contre les dérives d'irrationalités qui font de la RD Congo, le pays au sein duquel existent tous les paradoxes ; pays dans lequel on retrouve toutes les contradictions : le pays où l'on meurt de soif au bord du majestueux fleuve Congo, où l'on crève de misère alors qu'il existe une nature fertile, et où l'on crie à la pauvreté à côté des montagnes d'or, des mines de diamants, de cuivre ou de coltan, etc. Dans un tel Congo, l'urgence est celle de s'appropriier (de se servir) individuellement et collectivement de l'éthique dont la raison serait le soubassement.

Au nom de la raison, renchérit avec force féconde Kā Mana, il faut se révolter contre la déraison qui irrigue nos contradictions et nos paradoxes. Partout où la déraison a abondé, il convient que la raison surabonde : en politique, dans la gouvernance économique, dans le chaos social comme dans le vertige des consciences et des esprits qui fait dérailler la société congolaise vers des comportements d'irrationalités dégradantes. La raison doit nous faire rompre avec toutes ces irrationalités⁷⁰³.

Dans la mesure où toutes ces irrationalités sociétales s'expriment, hier et surtout aujourd'hui, dans une inversion des valeurs, en faisant régner et prévaloir les antivaleurs que la grande majorité dénonce, se révolter de façon constructive passe inévitablement par le sursaut de la « conscience éthique ». Les Congolais doivent se révolter et refuser d'être des victimes des structures de péchés et/ou des péchés de structures, au nom de l'exigence fondamentale de l'Humanité qui existe en l'homme. C'est en raison des valeurs de cette Humanité qu'il serait possible de construire une socialité de convivialité solide, et un « agir-ensemble » qui soit émancipateur. En d'autres termes :

⁷⁰² Albert CAMUS, *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, 1951, p. 23.

⁷⁰³ KĀ MANA, *Changer la République Démocratique du Congo*, op. cit., p. 39.

Là où les antivaleurs abondent, l'éthique comme fertilité des normes d'humanité doit surabonder : au plus profond du cœur de l'homme comme dans tous les champs de la promotion de l'existence collective. L'éthique est l'un des remèdes indispensables à la guérison de l'être congolais, pour une nouvelle destinée⁷⁰⁴.

De ce qui précède, la dynamique des révoltes constructrices est du registre à la fois éthique et anthropologique, avec une finalité sociopolitique. Et pour qu'elle transforme la société congolaise, il importe de nourrir l'être-ensemble avec un même limon de sens, avec un même ferment d'orientation et d'organisation, vers un horizon ultime capable de forger une vision communautaire de ce en quoi on croit ensemble, et qui constituerait le fondement même de la vie d'un peuple, d'une nation, d'une destinée historico-politique. Il s'agit là d'un rapport au sens. Et ce rapport au sens pourrait s'appeler « spiritualité ». Cette dernière déploie ses harmoniques autour de plusieurs axes : « culture de soi, transcendance du bien commun, transcendance des intérêts collectifs, transcendance des valeurs communautaires, transcendance la plus ultime qu'est l'être suprême, ou Dieu⁷⁰⁵. » Cette spiritualité n'a-t-elle pas quelques ressemblances avec ce que la « spiritualité politique » dont parle Michel Foucault au sujet de la révolution iranienne, qui implique des dissidences novatrices ?

§2. Des dissidences novatrices comme éthique du changement social

La dissidence novatrice est cet esprit critique dont doit disposer le sujet vis-à-vis de l'ordre sociopolitique établi au sein d'une société, si celle-ci se fonde sur la déraison et les antivaleurs. Elle est cette attitude critique qui amène le sujet à contester les décisions et les choix morbides et mortifères qui anéantissent les capacités inventives d'une société :

Contester à ce niveau, c'est produire des contre-discours permanents face à l'air du temps, à l'esprit dominant et à l'ordre régnant. En d'autres termes, il s'agit d'un travail de déconditionnement psychique radical par rapport aux principes qui structurent l'idée, l'image et la représentation qu'une société a d'elle-même⁷⁰⁶.

L'une des idées qui pourrait se dégager de cette citation est celle qui porte sur l'affirmation selon laquelle la dissidence novatrice est l'une des facettes de cette éthique de la

⁷⁰⁴KÄ MANA, *Changer la République Démocratique du Congo, op. cit.*, pp. pp. 39-40.

⁷⁰⁵*Ibidem.*

⁷⁰⁶KÄ MANA, *Changer la République Démocratique du Congo, op. cit.*, p. 42.

subjectivation collective, une éthique du changement sociopolitique et anthropologique. En tant qu'éthique de la subversion positive, et comme elle porte sur l'exigence de ne nullement considérer cette situation de crise comme fatalité, elle permettrait de dégager de la touffe et de la courbe des réalités historiques et sociopolitiques, les impératifs fondamentaux qui puissent transformer la société de la manière la plus positive et la plus fertile, à partir de l'imaginaire éducatif, comme socle de nouvelles utopies, de nouvelles espérances, des nouvelles initiatives, et de nouveaux mythes porteurs de vie et de changement en profondeur pour les populations congolaises⁷⁰⁷.

Dès lors, il devient urgent d'éduquer les Congolais à cette nouvelle dynamique de l'éthique de la dissidence novatrice qui se caractérise par des utopies forgées sur le socle des ambitions philosophique, anthropologique, sociopolitique. Cette dynamique porte autour de trois impératifs : d'abord, les impératifs éthiques, qui concernent la question du bien et du mal dans la trame complexe des valeurs et des antivaleurs au cœur de l'existence humaine ; ensuite, les impératifs spirituels, qui portent sur le problème du sens et du non-sens dans le destin de l'humanité ; enfin, les impératifs politiques, ceux dont l'enjeu est de changer la société positivement et profondément, selon un ordre qui exclut l'inhumain au nom de l'humain, aujourd'hui et demain, dans les rêves ardents de la RD Congo, dans les désirs vitaux des populations. Explicitement, il est question déconstruire et de promouvoir un imaginaire d'humanité pour une politique, une économie, une culture et un esprit social digne d'une autre RD Congo possible, d'un autre monde possible, selon tonitruantes et percutantes utopies des temps actuels⁷⁰⁸.

Par ailleurs, l'éducation à la dissidence novatrice porte en elle deux dynamiques opératoires inséparables : d'une part, la puissance créatrice propre aux rêves vitaux et, le pouvoir créateur propre à l'homme comme volonté, et comme souci de construire un monde nouveau. De ce point de vue, l'heure est plus que venue pour les populations congolaises de libérer leurs rêves et de fertiliser, par l'éducation, toute leur puissance de changement, pour qu'ils transforment leur société en profondeur. Surtout positivement. La dissidence novatrice exigerait ainsi des communautés congolaises la fertilisation de leurs fondations de la vie, car, ces fondations sont les principes, les normes et les valeurs qui constituent le socle de l'existence des individus : elles structurent la solidité des institutions au sein d'une communauté historique.

⁷⁰⁷ KÄ MANA, *Eduquer l'imaginaire africain. Le devoir d'aujourd'hui et les enjeux d'avenir*, Yaoundé, Presse Universitaire du Cameroun, 2012, p. 9.

⁷⁰⁸ Claude NSAL'ONANONGO OMELENGE, *Pour une politique émancipatrice en Afrique*, op. cit., pp. 10-11.

Pour comprendre l'émergence et le développement de ces principes, il convient pour nous de les considérer sous un triple angle : d'abord, sous l'angle de la relation d'une société avec son passé ; ensuite, sous l'angle de la relation de cette société avec son présent ; et enfin, sous l'angle de sa relation avec le futur :

Dans notre relation avec le passé, on découvre les fondations ancestrales et traditionnelles de la vie : les fondations qui sont le souffle des références spirituelles, éthiques et intellectuelles à travers lesquelles se construit l'être- ensemble et se forge un destin commun. Dans la relation au présent, une communauté historique et sociale se rassemble dans les luttes concrètes contre les problèmes cruciaux qui exigent une vision commune des repères susceptibles de conduire les membres de cette communauté à s'investir ensemble dans la construction de leur développement ici et maintenant. La relation à l'avenir fait rayonner les utopies en vue desquelles l'être ensemble se donne un sens solidifié par des promesses et des espérances communes, celles qui ont valeur de références ultimes pour persévérer ensemble dans l'invention d'une destinée, dans la fertilisation des espérances par l'engrais d'une vision du monde partagée par toute la communauté et incarnée dans les actions fortement visibles⁷⁰⁹.

De cette citation, il se dégage la dimension communautaire et holistique de toute construction socioéconomique et de tout projet politique. Cette dimension communautaire vaut pour tous les domaines de la vie. Ces domaines sont : la science, la technologie, la culture scientifique, la géostratégie, les sciences de l'information, les sciences de la vie et les nouvelles dynamiques de l'éducation, etc. Car, s'il y a des transformations de fond qu'il convient d'opérer dans l'éducation en RD Congo, c'est dans les fondations même du rapport à l'historicité congolaise, et à la spatialité géostratégique qu'il faut opérer. Transformer les fondations de la vie dans ce contexte, c'est structurer, grâce à l'éducation, un nouveau rapport à l'espace et au temps, à la spatialité et à la temporalité en tant que structures des êtres⁷¹⁰. C'est dans cette triple direction qui structure l'existence d'une communauté historique que se définit la qualité du dynamisme créateur grâce auquel un peuple, une nation ou un pays s'affirme dans son identité, et s'impose dans son histoire⁷¹¹.

En conséquence, les piliers majeurs de cette dissidence novatrice consistent à éduquer les populations congolaises et, au plus haut niveau, les nouvelles générations, à cultiver l'esprit des droits et des devoirs vis-à-vis des personnes et des peuples, en vue de vitaliser les pouvoirs

⁷⁰⁹ Jean PATOCKA, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Editions Verdier, 2007, p. 127.

⁷¹⁰ *Ibid.*, p. 122.

⁷¹¹ KÄ MANA, *Eduquer l'imaginaire africain*, *op. cit.*, pp. 9-10.

politiques, et de redynamiser la force créatrice des groupes et des communautés. Il s'agit aussi de les éduquer au refus des logiques meurtrières par lesquelles les tribus et les ethnies cassent tous les ressorts d'unification profonde et de construction décisive d'une RD Congo au sein de laquelle l'unité et la solidarité deviendraient l'une des règles du vivre-ensemble. Il s'agit enfin de les éduquer au dynamisme des mythes porteurs, qui se fondent sur la vie des héros congolais ; sur les grands événements de la trame historique congolaise, en l'occurrence, la colonisation, les guerres d'agression et d'occupation, la Conférence nationale souveraine, la première alternance démocratique ; et sur les autres réalités essentielles qui peuvent charger les consciences et les esprits d'une puissance de liberté et de créativité, capable de déplacer les montagnes, ou de tracer le chemin dans le roc⁷¹².

Des révoltes constructrices, des dissidences novatrices et de l'éducation des populations aux exigences d'une anthropologie fondamentale pourrait « naître » ce « nouveau » Congo selon une rythmique fondamentale d'une société saine, d'une société conviviale et d'une société créatrice.

D'abord, une société congolaise saine, comme celle qui soit susceptible de répondre avec efficacité et fécondité sous le « coût de l'homme ». C'est-à-dire, celle qui empêche les êtres humains de mourir ; celle qui permette à ce que tous les êtres humains aient un minimum de vie physique et mentale ; celle qui fait en sorte que tous les êtres humains d'avoir une vie spécifiquement humaine, qui soit caractérisée par un minimum d'instruction élémentaire, de soins médicaux, de lutte contre la mortalité⁷¹³, etc. Ensuite, une société congolaise conviviale : celle du bonheur partagé, et d'engagement communautaire pour un développement qui soit, à la fois endogène et exogène : un développement plénier où règnent les valeurs de justice, d'égalité de chances, de production de l'abondance vitale et du souci des plus pauvres. C'est là le socle de l'être-ensemble, du vivre-ensemble, de l'agir-ensemble, du rêver-ensemble, du construire-ensemble. Enfin, une société créatrice, celle qui forme, qui forge et libère des énergies, d'initiatives pour une mentalité de combat et de réussite, un imaginaire anti-défaite et anti-fatalité. Dans une société congolaise qui donne l'impression de ne plus croire en elle-même ou en ces forces d'inventivité, l'éducation centrée sur la construction d'une société créatrice, des femmes et des hommes créateurs, reste la réponse la plus adéquate aux interrogations des populations en proie à la crise. Le philosophe Kā Mana a soutenu, toute sa vie durant, l'idée de

⁷¹² Claude NSAL'ONANONGO OMELENGE, *Pour une politique émancipatrice en Afrique, op. cit.*, pp. 85-115. Précisément le chapitre 3 : « Les héros de la souveraineté africaine : l'exemplarité comme vie en plénitude ».

⁷¹³ Cf. René PASSET, *L'illusion néo-libérale*, Paris, Fayard, 2000.

cette éducation à l'inventivité créatrice, en l'élevant au niveau même d'une exigence pratique en ces termes :

Il faut pour cela plus que de la théorie. Il faut un nouvel imaginaire d'action. Il faut une vigoureuse mobilisation des énergies intellectuelles, éthiques et spirituelles du pays ainsi qu'un profond sens d'organisation pour la transformer concrètement la réalité congolaise⁷¹⁴.

⁷¹⁴ KÄ MANA, *Changer la République Démocratique du Congo*, op. cit., p. 76.

CONCLUSION

Ce chapitre a une posture spéciale dans la mesure où il a tenté de faire la réception de la pensée de Michel Foucault dans le contexte congolais de crise, à partir de la catégorie de l'éthique de la subjectivation collective. Cette dernière nous a permis de proposer, à notre tour, les catégories de « révoltes constructrices » et de « dissidences novatrices », considérées comme des dynamiques éthiques pour le changement, fondées sur une anthropologie fondamentale. Ceci conduirait, dans le contexte congolais de crise, à la « dimension expérimentale de la transformation de soi et de création⁷¹⁵ ». Nous estimons que si les Congolais se révoltent de façon constructive, et s'ils font des dissidences qui soient novatrices, ils pourraient, à la manière des Iraniens, s'inviter individuellement et collectivement, au changement de leurs propres comportements, de leur environnement, de leur société et se dire :

[...] il nous faut changer, bien sûr, de régime et nous débarrasser de cet homme [ces hommes], il nous faut changer ce personnel corrompu, il nous faut changer dans tout le pays, l'organisation politique, le système économique, la politique étrangère. Mais surtout il nous faut changer nous-mêmes. Il faut changer notre manière d'être, notre rapport aux autres, à l'éternité, à Dieu, etc., soient complètement changés, et il n'y aura de révolution réelle qu'à la condition de ce changement radical dans notre expérience⁷¹⁶.

Cette citation met l'accent sur les vertus que les Congolais devraient cultiver et intérioriser dans leurs consciences, en tant que sujet, individuellement et collectivement, s'ils veulent se transformer eux-mêmes, en changeant en même temps leur société. C'est donc le niveau subjectif qui contraint, à travers les catégories de révoltes constructrices et de dissidences novatrices, à repenser la question du changement. Une telle éthique n'est rien d'autre qu'une liberté par rapport au pouvoir, aux institutions et aux dirigeants : liberté subjective et individuelle et collective. Il s'agit enfin, dans cette éthique de subjectivation, d'un principe positif de la production des sujets à travers ce que Michel Foucault a appelé dans *Sécurité, territoire, population*, « contres-conduites⁷¹⁷ », que l'on retrouve au sein des pratiques ascétiques et mystiques.

⁷¹⁵ Julien CAVAGNIS, « Michel Foucault et le soulèvement iranien de 1978. Retour sur la notion de “spiritualité politique” », in *Cahiers Philosophiques* 2012, n° 130, Vol. 3, pp. 63-63.

⁷¹⁶ Michel FOUCAULT, « L'esprit d'un monde sans esprit », *art. cit.*, pp. 748-749.

⁷¹⁷ Michel FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, pp. 209-222.

Tout l'enjeu selon cette optique est de conduire les personnes individuellement et collectivement qui comprendraient que leur destin se décide concrètement dans un processus de conscientisation, de mobilisation et d'organisation surdéterminative. Processus grâce auquel des transformations profondes peuvent être déclenchées dans une communauté historique et sociale, à travers la construction des actions collectives, et le développement des solidarités créatrices⁷¹⁸. C'est là un « nouvel être » que l'on devrait créer en RD Congo, sur le socle d'une âme d'espérance et d'inventivité, une âme capable de servir de tonus vital pour les individus comme pour les groupes, et pour les communautés dans leur force d'action, et dans leur dynamisme.

Il s'agit en définitive d'un combat pour la construction d'un autre Congo, une bataille pour la guérison de « l'être congolais » au plan de l'intelligence, de l'anthropologie, de l'éthique, de la politique et de la spiritualité. C'est à l'issue de ce combat que dépendrait l'invention d'une nouvelle politique pour la nation, d'une économie de fécondité créatrice et de solidarité responsable. Bien plus, c'est à l'aune de ce combat que l'on pourrait espérer l'avènement d'une société non-violente, radicale et éprise de paix pérenne. C'est également par ce combat qu'une culture du génie novateur et de l'organisation pragmatique. C'est enfin avec ce combat qu'une vie religieuse pourrait mieux se vivre, où les questions ultimes de l'existence conduiraient le peuple – individuellement et collectivement – à se forger une personnalité inventive, créatrice et émancipatrice⁷¹⁹.

Telle est la portée de cette éthique de la subjectivation, dont les harmoniques méritent d'être déployés dans le contexte congolais de crise, éthique dont la capacité serait de forger la « nouvelle conscience congolaise » : conscience capable de construire chez les Congolais – individuellement et collectivement – une personnalité d'engagement, pour inventer un nouveau Congo d'espérance et de rayonnement mondial ; conscience qui suscite chez les Congolais – individuellement et collectivement – la capacité de vivre à la hauteur des plus beaux rêves et de les incarner au sein des structures sociales et des institutions dignes de leurs atouts.

⁷¹⁸ Michel SEGUIER, *Construire les actions collectives. Développer les solidarités*, Paris, Chroniques sociales, 2006.

⁷¹⁹ KÄ MANA, *Eduquer l'imaginaire africain*, op. cit., pp. 9-17.

Chapitre VII

CHRISTIANISME ET POLITIQUE EN RD CONGO. PENSER L'ETHIQUE DE LA VERITE ET DE LA RESPONSABILITE A L'AUNE DE L'ENGAGEMENT SOCIOPOLITIQUE DES EVEQUES CATHOLIQUES

INTRODUCTION

L'action de l'Eglise dans la société congolaise est une pièce maîtresse de l'histoire de ce pays. Complexe et variée, cette action est remarquable sous plusieurs angles. Elle couvre tout naturellement le domaine de la religion mais aussi du social (éducation, développement, santé et culture) et de la politique. Il n'est pas exagéré, en ce sens, d'affirmer que l'Eglise catholique est le partenaire incontournable de l'Etat congolais. A chaque phase de l'histoire de la RDC, cette Eglise marque sa présence de façon particulière. Elle se veut entièrement au service du peuple de Dieu et de la nation⁷²⁰.

Vérifier en quoi le christianisme a contribué à constitution de l'individu (du sujet) occidental constitue incontestablement l'un des objectifs majeurs de cette thèse. Ainsi voudrions-nous, dans ce dernier chapitre, rendre compte de la manière dont le christianisme a, hier comme aujourd'hui et – dans le contexte congolais – contribué à la constitué du sujet congolais dans le domaine spirituel et sociopolitique. Pour cela, il est n'est pas erroné d'affirmer qu'il dispose d'une grande influence sur la vie sociopolitique congolaise.

Mais de quel christianisme s'agit-il dans ce cadre et ce contexte restreints ? Il s'agit du christianisme catholique institutionnel, incarné par la Conférence épiscopale nationale du Congo. Et c'est l'éthique de la vérité, doublée de l'éthique de la responsabilité qui constitue le véritable socle sur lequel se fonde ses actions et interventions sociopolitiques. Celles-ci insistent sur une nouvelle manière d'être et d'agir au sein d'une société congolaise en quête de paix durable et de sa démocratisation. En d'autres termes, « l'engagement de l'Eglise catholique pour la transformation de la société est une préoccupation constante de l'épiscopat congolais.

⁷²⁰ CONFERENCE EPISCOPALE NATIONALE DU CONGO, *Manuel de référence d'éducation civique et électorale, tome I, Module I à IV*, Kinshasa, Editions du Secrétariat Général de la CENCO, 2004, p. 3.

En effet dès l'aube de l'indépendance de notre pays, l'Eglise catholique en RD Congo s'est engagée au plus épais de la condition humaine pour le combat en faveur de la dignité humaine, combat pour la justice, combat pour la paix et qui est en définitive un combat pour la promotion humaine intégrale⁷²¹. »

L'objectif de ce chapitre devient ainsi limpide : évaluer l'impact du christianisme à l'aune de l'engagement sociopolitique des évêques catholiques, dont le travail est considéré comme à la fois « producteur de services », comme « groupe de pression⁷²² » et comme « instance critique », entre 1990 et 1994.

Ce choix porté sur l'engagement sociopolitique des évêques catholiques Congolais s'expliquerait d'abord par le fait que depuis l'indépendance jusqu'à nos jours, les relations entre christianisme catholique⁷²³ et politique sont à la fois cordiales et conflictuelles. Aussi le christianisme a-t-il toujours eu un souci constant et permanent « de participer, à sa manière, à la construction de la Nation⁷²⁴. » Bien plus, dans le contexte congolais de crise, le christianisme catholique « représente un enjeu particulièrement sensible du mode de régulation de la diversité sociale et de la gestion du clivage public-privé⁷²⁵. » En tant que tel, il pourrait être compris comme instance contestatrice du pouvoir politique, mais également comme l'un des acteurs de la société civile qui milite, hier comme aujourd'hui, en faveur du changement sociopolitique et pour le bien-être des populations congolaise.

Posé en ces termes, la principale question à laquelle ce chapitre tente de répondre est la suivante : de quelle manière le christianisme catholique a-t-il réinsufflé la démocratie en RD Congo, et comment a-t-il contribué au processus de la paix en tant que sphère privée ? La réponse à cette question se fonde sur l'éthique de la vérité, doublée de l'éthique de la responsabilité, que nous fondons aussi bien de la *parrèsia* foucauldienne, que de la doctrine sociale de l'Eglise. D'où l'idée que l'engagement des évêques catholiques dans l'espace sociopolitique se comprendrait comme une pratique parrésiasique : elle est une exigence de

⁷²¹ Léonard SANTEDI, « La présence de l'Eglise dans l'espace public en RD Congo. Convictions, actions et perspectives », in Sébastien MUYENGO (dir.), *Les défis de la lumière*, Kinshasa, Médiaspaul, 2014, p. 221.

⁷²² Xabier ITÇAINA, *Médiations catholique en Europe du Sud*, op. cit., p. 20.

⁷²³ Le christianisme catholique correspond à l'Eglise Catholique institutionnelle, représentée par la Conférence épiscopale nationale du Congo.

⁷²⁴ Louis NGOMO OKITEMBO, *L'engagement politique de l'Eglise au Zaïre 1960-1992*, liminaire de José Mpundu, préface de Maurice Cheza, Paris, L'Harmattan, 1998, p. 11.

⁷²⁵ François FORET, « Introduction », in François FORET, *L'espace public européen à l'épreuve du religieux*, Bruxelles, Editions Institut d'Etudes Européennes, 2007, p. 9.

responsabilité du sujet, qu'il croyant ou laïc. Cette responsabilité implique une « liberté de parole », une « franchise totale », pour transmettre le discours vrai, en vue de la transformation aussi bien des individus que celle de la société. Cette perspective comporte des enjeux indissociablement anthropologiques, éthiques que politiques. Elle établit des avec l'« histoire de la subjectivité », entendue comme la « manière dont le sujet fait l'expérience de lui-même dans un jeu de vérité où il a rapport à soi et autres⁷²⁶. »

Nous estimons qu'il s'agit, dans cet engagement sociopolitique des évêques catholiques Congolais, d'une *parrèsia* politique et éthique au sens foucauldien. Une *parrèsia* politique dans la mesure où l'un des points névralgiques de cet engagement sociopolitique des évêques catholiques ne pourrait mieux se comprendre que dans son lien avec le processus de paix et de démocratisation du pays⁷²⁷. Et dans ce cadre, « la *parrèsia* politique prend le sens d'un droit politique qui permet à l'homme politique (ou bien une institution) influent, de participer activement au gouvernement de la Cité et d'emporter l'adhésion de ses concitoyens par la franchise de son discours⁷²⁸. » Une *parrèsia* éthique puisque c'est sur la base du renoncement à soi que les évêques catholiques Congolais ont construit et fondé leur parole publique, afin que les populations congolaises puissent se vouer totalement « à Dieu dans la plus grande pureté : sujets donc de la mort à eux-mêmes et de l'obéissance indéfinie à l'Autre⁷²⁹. »

Nous pensons en définitive que l'engagement des évêques catholiques congolais, au travers de leurs déclarations, leurs messages, leurs lettres pastorales, leurs exhortations, etc. ainsi que leurs actions (dans le domaine de justice et paix, de l'éducation, de la santé, de la préservation de l'environnement, de la justice, du développement, de l'expertise électorale, etc.) est une « force d'éducation et de persuasion⁷³⁰ ». Leur engagement constitue une « force

⁷²⁶ Michel FOUCAULT, *Le courage de la vérité. Le Gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1982-1983*, éditions de Frédéric Gros, Paris, Gallimard/Seuil, (Coll. « Hautes Etudes »), 2009., p. 6.

⁷²⁷ Lire à ce sujet : CENCO, *Le processus de démocratisation au Zaïre. Obstacles majeures et voies de solution*, Kinshasa, Editions du Secrétariat Général de CEZ, 1996 ; Anicet MUTONKOLE MUYOMBI, *L'engagement de l'Eglise catholique dans le processus de démocratisation en République Démocratique du Congo*, Bern, Peter Lang, 2007 ; François-Xavier AKONO, « L'Eglise catholique et la construction des sociétés démocratiques en Afrique », in *Revue d'Ethique et de Théologie Morale* 2017, n° 296, Vol. 4, pp. 59-72.

⁷²⁸ La *parrèsia* politique est principalement étudiée dans le cours de 1983, *Le gouvernement de soi et des autres*. Le basculement vers la *parrèsia* éthique est abordé à la fin de ce cours. Le cours de 1984, *Le courage de la vérité*, porte sur les moments socratique et cynique ; le moment gréco-romain avait été étudié en premier dans *L'herméneutique du sujet*. Dans les conférences de Berkeley de fin 1983, Foucault retrace, sous une forme plus condensée, l'évolution de la notion de *parrèsia*, en suivant l'ordre chronologique.

⁷²⁹ Michel FOUCAULT, *Le courage de la vérité II*, op. cit., pp. 296-308.

⁷³⁰ Ignace NDONGALA MADUKU, *Religion et politique en RD Congo. Marche des chrétiens et paroles des évêques catholiques sur les élections*, préface de Jean-Marc Charron, Paris, Karthala, (Coll. « Chrétiens en liberté/Questions disputées »), 2016, p. 338.

symbolique de représentation et de production éthique⁷³¹ ». Ce qu'ils recherchent au travers de ces actions, c'est le sens ultime de l'homme et de la société, qui sont des gestes ayant de conséquences éthiques. Car, la valeur de la vérité et de la responsabilité est associée au processus de paix et de démocratisation du pays, dont les élections libres et transparentes constituent l'un des enjeux majeurs. Ainsi donc, le lien entre christianisme et politique se comprend à l'aune du « diagnostic du présent⁷³² » que font sans cesse les évêques catholiques Congolais : leur engagement sociopolitique est donc une « proposition d'une manière d'être et d'agir, qui produit l'*éthos*⁷³³. »

Ainsi précisé, nous allons expliquer les fondements épistémologiques de l'éthique de la vérité et de la responsabilité de l'engagement sociopolitique des évêques de la Conférence épiscopale du Zaïre, en même temps que nous exposerons de façon expresse la trajectoire historique de cet engagement sociopolitique, depuis 1959 jusqu'en 2006 dans la première section. Dans la seconde section, nous allons expliciter la portée politique de cet engagement sociopolitique, en analysant une Déclaration et de deux Messages qu'ils adressent aux chrétiens catholiques et aux hommes de bonne volonté, entre 1990 et 1994. Une conclusion reprendra, dans la mesure du possible, les idées maîtresses qui ont articulées le chapitre.

SECTION I

L'ETHIQUE DE LA VERITE A PARTIR DE LA PAROLE PUBLIQUE DES EVEQUES CATHOLIQUES

L'éthique de la parole religieuse dans l'espace politique rend compte du rôle et/ou de l'influence sociopolitique du christianisme dans la sphère sociopolitique. Cette éthique est porteuse de vérité, qui implique responsabilité. Pour en mesurer la pertinence et les enjeux, nous en exposerons d'abord ses fondements épistémologiques, puis nous revisiterons sa trajectoire historique entre 1959 et 2006.

⁷³¹ Ignace NDONGALA MADUKU, *Religion et politique en RD Congo, op. cit.*, p. 338.

⁷³² Philippe ARTIERE, « Dire l'actualité. Le travail de diagnostic chez Michel Foucault », in Frédéric GROS (coord.), *Le courage de la vérité*, Paris, PUF, 2002, p. 11.

⁷³³ Ignace NDONGALA MADUKU, *Religion et politique en RD Congo, op. cit.*, p. 338.

§1. Fondement épistémologique de l'engagement sociopolitique des évêques catholiques

Il convient de noter d'entrée de jeu que la parole de la Conférence épiscopale congolaise s'inscrit et déploie ses harmoniques au sein de l'éthique de la vérité et de la responsabilité. Ceci paraît soutenable dans la mesure où cet engagement sociopolitique des évêques catholiques est foncièrement lié aux actions qui conduisent à la transformation du sujet, et à celle de son environnement. Sous d'autres claviers de langage, « la parole publique est une action dont la visée est éthique, puisque la formation de la volonté politique est, idéalement, finalisée par la construction d'un monde humain habitable pour tous⁷³⁴. » Or, la visée éthique est celle dont la finalité reste une « vie bonne avec et pour autrui » au sein des institutions justes⁷³⁵. On pourrait donc conclure que la parole publique des évêques catholiques est coextensive à cette éthique de la responsabilité, dans la mesure où celle-ci prône la quête du bien commun, impliquant l'instauration de la paix, de la justice et de la démocratie. Bref, du bien-être intégral de l'homme.

En effet, l'éthique de la responsabilité devient, dans un tel contexte, un impératif moral, étant donné que selon les philosophes qui la théorisent, le concept de « responsabilité » serait l'artère névralgique qui permet de cogiter sur l'éthique en contexte moderne, étant entendu qu'elle « se démarque à la fois de la déontologie et de la téléologie⁷³⁶. » Par ailleurs le concept de « responsabilité » ouvre la voie à une réflexion sur le devoir et le bien (le bonheur). Analysé du point de vue du discours religieux, ce concept pourrait se comprendre selon trois requêtes, qui mobilisent en articulant « réponse, imputabilité et substitution ». C'est de cette façon que nous pouvons avancer l'idée selon laquelle l'éthique de la vérité foucaldienne ne saurait faire l'économie de l'éthique de la responsabilité dans le contexte congolais de crise. Car, les deux éthiques partagent en commun « l'action du sujet » (l'individu), pour sa propre transformation et celle de sa société. Etant aux prises avec l'engagement sociopolitique des évêques, et son lien avec le sujet-croyant, l'éthique de la responsabilité se décline en trois axes : l'axe du passé, l'axe du présent et celui de l'avenir.

⁷³⁴ Guy JOBIN, « Les évêques dans la communauté politique : pour une éthique de la parole publique », *art. cit.*, p. 400.

⁷³⁵ Paul RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 202.

⁷³⁶ Guy JOBIN, « Les évêques dans la communauté politique : pour une éthique de la parole publique », *art. cit.*, p. 406.

Le premier axe qui équivaut à la première requête de l'éthique de la responsabilité se rapporte aux exigences sociopolitiques du sujet dans son rapport au passé. Dans ce type de rapport, le sujet moral se sait lié à la tradition qui le porte, c'est-à-dire dans le lien qui l'unit à ceux qui l'ont précédé. Partant des principes évangéliques, il est tenu par l'obligation de « répondre de soi » et, son interprétation de l'évangile devra s'enraciner dans cette tradition à laquelle il appartient. Il ne saurait s'agir, dans cet enracinement à la tradition, d'un simple devoir de mémoire : il est question véritablement d'un processus ininterrompu de transmission toujours vivante de la pensée et des pratiques éthiques. Car, « l'appel venant du passé ne signifie pas la reproduction de pratiques anciennes, mais bien un appel à l'élaboration d'une action évangélique, s'inscrivant [...] dans une continuité thématique et pratique avec les générations passées, dans les conditions et les défis actuels du monde⁷³⁷. » Ceci implique une réception inventive, par les sujets auto-impliqués, qui interprètent à leur tour l'évangile conformément à cette tradition morale. On ne le dira jamais assez, les pratiques éthiques qui sont transmises à la future génération sont puisées de l'évangile ont une portée sociopolitique. Ce sont : le pardon, et l'attention aux pauvres et aux laissés-pour-compte de la société.

Le deuxième axe de cette éthique de la responsabilité, relatif à la deuxième requête, se rapporte aux exigences sociopolitiques du sujet dans son rapport au présent. Dans cette exigence, le sujet doit rendre effectifs et opérationnels ses efforts pour la construction d'une société humaine qui soit vivable et fiable pour tous. Une telle exigence a une visée à la fois éthique et politique : elle est éthique, étant donné qu'elle ne vise que la recherche du bien commun, dans la paix et la justice sociale. Elle est tout autant politique dans la mesure où elle exige l'engagement des tous les groupes sociaux, sans gommer les « groupes religieux qui le désirent, dans les dispositifs délibératifs/normatifs de la recherche et de l'actualisation du bien commun⁷³⁸. »

En effet, la responsabilité pourrait trouver toute sa signification lorsque nous évoquons l'idée conciliaire selon laquelle le christianisme catholique partage « les joies, les espoirs, les tristesses et les angoisses de la société humaine⁷³⁹ » en général et de la communauté politique en particulier. En rapport au sujet-croyant, cette exigence est un défi qui lui oblige la solidarité

⁷³⁷ Guy JOBIN, « Les évêques dans la communauté politique : pour une éthique de la parole publique », *art. cit.*, p. 408.

⁷³⁸ *Ibid.*, p. 409.

⁷³⁹ CONCILE ŒCUMENIQUE VATICAN II, *Constitution pastorale l'Église dans le monde ce temps*, Gaudium et Spes, n° 1.

aussi bien avec le monde qu'avec le temps, tant il est vrai que la solidarité en tant qu'acte de responsabilité est une « sortie de soi » pour être à l'écoute de l'autre ; elle est cette attention que l'on prête sur ce que l'autre vit, et sur ce qu'il dit sur lui-même. Sous d'autres claviers de langage, la solidarité est ce « lieu de l'autre que les repères de la parole seront pris et que sera modulé l'engagement croyant dans l'édification d'un monde humain habitable pour tous et dans la recherche du bien commun⁷⁴⁰. » Ainsi, l'un des topiques privilégiés de la réalisation en acte de la solidarité reste la discussion, qui inclut la délibération, puisque celle-ci implique un enjeu moral⁷⁴¹. Et dans la participation à ces débats publics, les croyants pourront « articuler les “requêtes” issues de la tradition/transmission et la réception créative, laquelle consiste en l'invention de façons judicieuses d'inscrire lesdites requêtes dans l'espace public (social et politique) actuel⁷⁴². »

Le troisième axe est une projection que doit faire le sujet-croyant vis-à-vis du futur. En effet, comme la temporalité de sa responsabilité sociopolitique ne se limite guère au présent, elle postule nécessairement, en tant qu'activité sociopolitique, une ouverture sur l'avenir. Cette responsabilité lui incombe dans sa relation envers les générations futures ; il s'agit également d'un devoir à long terme vis-à-vis de ceux qui viendront. Car en effet, « la visée éthique de toute parole publique suppose que le monde que nous construisons maintenant intègre la perspective des générations futures. Elle suppose aussi que le maintien et la reproduction de la cité sont des fins de la coopération sociale et que ces fins y prennent valeur de bien⁷⁴³. »

Nous pouvons noter de ce qui précède que l'éthique de la responsabilité qui se dégage de la parole publique des évêques catholiques s'enracine sur les trois axes que nous venons d'esquisser en termes de requête. Cette triple requête qui implique la responsabilité du sujet pourrait aider de comprendre la manière dont les évêques catholiques ont appelé les Congolais à la responsabilité en vue de la paix et de la démocratisation de leur pays. Car l'éthique de la responsabilité articule nécessairement une triple adresse indissociablement d'une triple temporalité qui se rapporte aussi bien au passé, au présent, ainsi qu'à l'avenir. De ce point de

⁷⁴⁰ Guy JOBIN, « Les évêques dans la communauté politique : pour une éthique de la parole publique », *art. cit.*, p. 409.

⁷⁴¹ Jürgen HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel. Tome 1 : Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, Paris, Fayard, 1987.

⁷⁴² Guy JOBIN, « Les évêques dans la communauté politique : pour une éthique de la parole publique », *art. cit.*, p. 409.

⁷⁴³ Hans JONAS, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique* Paris, Flammarion, 2013, 164.

vue, « il revient à chaque sujet moral (personne ou communauté) d'inscrire sa délibération et son action dans ce cadre réflexif⁷⁴⁴. » En un mot, avec ces trois axes que commandent l'éthique de la responsabilité, notre visée consiste de rendre compte de « la plausibilité sociale et politique de la parole épiscopale⁷⁴⁵ » congolaise. Cette parole trouve son effectuation dans son engagement sociopolitique dont nous retraçons la trajectoire historique.

§ 2. Trajectoire historique de l'engagement sociopolitique des évêques

L'engagement des évêques catholiques au sein de la société zaïroise commence avant l'accession du pays à la souveraineté nationale et internationale, c'est-à-dire depuis 1959. En tant membres de la société civile, la légitimité de leur engagement se fonde sur la doctrine sociale de l'Eglise⁷⁴⁶. Pour cela, ils se sont toujours intéressés à la formation humaine intégrale et à l'éducation des consciences, soit par l'éducation scolaire dans les écoles et les maisons de formation, soit par la catéchèse, soit par l'instruction et la formation sociale des laïcs, soit par l'éducation de la jeunesse au sein des Mouvements d'Action Catholique, soit par la formation des animateurs sociaux, etc.

Déclinons les moments majeurs de cet engagement sociopolitique de l'épiscopat catholique au sein de la société congolaise⁷⁴⁷.

A l'aube de l'indépendance, les évêques ont préparé et accompagné le peuple zaïrois dans le chemin vers l'indépendance. En effet, après l'engagement des missionnaires occidentaux, les évêques et leurs prêtres se sont illustrés par la préparation de l'élite et l'accompagnement des aspirations du peuple congolais à accéder à l'autonomie et à la souveraineté nationales. On pourrait évoquer à ce sujet l'engagement sociopolitique de grande portée mené et assumé par l'Abbé Joseph-Albert Malula. Accompagné du citoyen Joseph Iléo, son engagement sociopolitique a atteint son paroxysme lorsqu'il a publié le *Manifeste de la conscience africaine* en 1959. On pourrait également évoquer la lettre qu'ils ont publié le 15

⁷⁴⁴ Guy JOBIN, « Les évêques dans la communauté politique : pour une éthique de la parole publique », *art. cit.*, p. 410.

⁷⁴⁵ Ignace NDONGALA MADUKU, « La construction discursive des identités dans la parole des évêques catholiques du Congo (RDC). Présentation et perspectives d'une recherche en cours », in *Laval théologique et philosophique* 2015, n° 71, p. 431.

⁷⁴⁶ Cf. MAUGENEST Denis, *Le discours social de l'Eglise catholique. De Léon XIII à Jean-Paul II*, Paris, Le Centurion, (Coll. « Eglise et société »), 1985.

⁷⁴⁷ COMMISSION EPISCOPALE JUSTICE ET PAIX, *L'Eglise Catholique en RD Congo et les élections. Repères et défis pastoraux*, Kinshasa, Editions du Secrétariat Général de la CENCO, 2011, pp. 12-17.

août 1959, dans laquelle ils circonscrivaient et définissaient leur mission au sein de la société zaïroise, en précisant qu'elle était en étroite relation avec la politique⁷⁴⁸. En ce qui concerne la question électorale, par exemple, ils ont mis l'accent sur le devoir des électeurs, les obligations des élus, indissociablement de celles partis politiques. Tel est l'enjeu de la morale politique qu'ils traduisent en ces termes :

Tous les citoyens, sans doute, ne sont pas directement appelés à diriger les affaires du pays, mais tous auront à cœur d'exercer pleinement leurs droits et leurs devoirs en matière politique. C'est à eux de désigner les responsables de la conduite de l'Etat... Il faudrait des motifs réellement graves pour pouvoir s'abstenir de participer aux élections ou pour émettre un vote blanc⁷⁴⁹.

De 1960 à 1965, les évêques catholiques zaïrois décident d'encadrer le peuple, particulièrement lors de la rébellion déclenchée par Pierre Mulele. Ayant fermement condamné l'assassinat du Premier ministre Patrice-Emery Lumumba le 17 janvier 1961, ils ont précisé la portée de leur mission par rapport à l'Etat. En rapport avec cette période, on peut citer la VI^{ème} Assemblée plénière qu'ils ont tenue à Léopoldville du 20 novembre au 2 décembre 1961, au cours de laquelle ils ont adopté la création des communautés chrétiennes vivantes de base⁷⁵⁰. On peut enfin évoquer la Déclaration du comité permanent sur le rapport entre l'Eglise et l'Etat du 22 juin 1962, et la publication de la lettre collective intitulée *Les chrétiens face à l'avenir* du 26 novembre 1963⁷⁵¹.

De 1965 à 1990, les évêques zaïrois se mettent au service de la Nation. En fait, sous le souffle du deuxième concile de Vatican, ils publièrent les Actes de la VII^{ème} (1967) et de la XI^{ème} (1972) assemblées plénières. Ils se disaient, à cette occasion, être au service du monde et de la Nation zaïroise. C'est dans ce sens qu'ils ont répondu activement à la consultation populaire qui avait été lancée par le Président de la République, Joseph-Désiré Mobutu Sese Seko, en réponse de laquelle ils avaient rédigé leur fameux Mémoire. Celui-ci critiquait le dysfonctionnement des institutions de la République. Pour cela, ils invitèrent les fidèles catholiques à travailler pour le développement de la Nation par l'autoprise en charge⁷⁵².

⁷⁴⁸ Louis NGOMO OKITEMBO, *L'engagement politique de l'Eglise catholique au Zaïre 1960-1992*, op. cit., pp. 139-140.

⁷⁴⁹ *Lettre pastorale de leurs Excellences les Vicaires et les Préfets Apostoliques du Congo Belge et du Ruanda-Urundi (15 Août 1959)*, op. cit., p. 54.

⁷⁵⁰ Louis NGOMO OKITEMBO, *L'engagement politique de l'Eglise catholique au Zaïre 1960-1992*, op. cit., p. 84.

⁷⁵¹ CENCO, *Manuel de référence d'éducation civique et électorale*, op. cit., pp. 15-16.

⁷⁵² *Ibidem*.

De 1990 à 1996, les évêques zaïrois prennent part au processus de démocratisation du pays. Comme le pays vivait sous un système monopartite, ils ont dénoncé également le système alambiqué et hybride du Mouvement Populaire de la Révolution (MPR), parti-Etat⁷⁵³. Cette dénonciation des évêques catholiques, coulée dans le Mémoire, amena le Président Joseph-Désiré Mobutu Sese Seko à prononcer un discours politique, devenu historique, le 24 avril 1990. C'est ce qui ouvrit définitivement la porte du multipartisme au Zaïre. Ce discours avait une double donc portée : non seulement qu'il constitue un linéament pour le processus de démocratisation du pays, mais aussi qu'il ouvre la voie qui a conduit à la tenue de la Conférence nationale souveraine, entre 1991 et 1992, sous la présidence de Mgr Laurent Monsengwo. Voici un extrait dudit *Mémoire* :

Dans les circonstances actuelles et au seuil de ce troisième millénaire, le pari à gagner pour notre peuple et particulièrement pour la classe politique, le défi à relever est celui de l'avènement de la démocratie dans notre pays, condition *sine qua non* d'une vie d'hommes libres et dignes, ainsi que d'un développement intégral⁷⁵⁴.

De 1996 à 2003, est une période caractérisée par plusieurs guerres dont :

- la guerre de libération menée en 1996 par l'Alliance des forces démocratiques pour la libération du Congo (AFDL) ;
- la guerre d'agression orchestrée par le Rassemblement congolais pour la démocratie (RCD) et le Mouvement de libération du Congo (MLC), les évêques zaïrois s'insurgent contre la guerre ;
- ils sensibilisent et éduquent les Zaïrois contre la non-violence et pour la paix. C'est la raison pour laquelle ils se sont impliqués dans tous les accords pour l'avènement d'une paix durable dans le pays. En témoignent leur participation dans les accords de Lusaka en 1999 ; leur présence dans le dialogue intercongolais en 2002. En 2003, ils ont proposé leurs bons offices en formulant des recommandations conciliatrices dans les accords de Lusaka pour une fin de la crise voulue et acceptée par toutes les parties en conflit. L'écho de leur conviction se traduit en ces termes :

Oui à la paix, oui à l'unité nationale, oui au respect de la vie et de la dignité de la personne humaine créée à l'image de Dieu, oui à l'intangibilité des frontières et à la souveraineté nationale, oui à la réconciliation nationale, oui à l'Etat de droit par des élections libres,

⁷⁵³ Louis NGOMO OKITEMBO, *L'engagement politique de l'Eglise catholique au Zaïre 1960-1992*, op. cit., pp. 308-310.

⁷⁵⁴ COMMISSION EPISCOPALE JUSTICE ET PAIX, *L'Eglise Catholique en RD Congo et les élections*, op. cit., p. 15.

transparentes et démocratiques, morales et spirituelles qui font la valeur des nations civilisées⁷⁵⁵.

De 2003 à 2006, pour que le pays soit démocratisé et, pour qu'il vive dans une paix durable, les évêques catholiques estiment que les élections sont la voie indiquée et obligée. La transition politique étant ouverte le 30 juin 2003, ils ont, dans un Message, *Pour l'amour du Congo, je ne me tairai point (Is. 62, 1)*, préparer le peuple aux élections, à travers le programme d'éducation civique, politique et électorale :

Solidaires des aspirations du peuple, écrivent-ils, nous, Pasteurs de l'Eglise catholique, réaffirmons avec force notre engagement à contribuer à la préparation aux élections qui doivent sanctionner la fin de cette Transition que nous espérons être la dernière dans l'histoire de notre pays. Pour cela, fidèles à notre mission évangélicatrice [...], nous préconisons d'aider la nation en préparant le peuple aux élections, à travers l'éducation civique responsable et engageante dans nos diocèses, selon un programme pastoral conçu à cet effet⁷⁵⁶.

De ce qui précède, la préoccupation majeure des évêques Congolais dans le domaine sociopolitique portait sur la recherche de la paix et le processus de démocratisation. La tenue des élections fut considérée, de ce point de vue, comme la voie pacifique du retour de la cohésion sociale. Un tel engagement conforme la nature de leur mission, celle d'être *éducatrice* de consciences dans l'espace sociopolitique en tout temps et tout lieu. C'est une nécessité pour eux d'assurer aux citoyens et aux communautés une éducation civique et politique suffisante, qui leur permette d'assumer efficacement leurs rôles dans la société. Cette éducation civique, politique et électorale pour tous, pas seulement pour les laïcs, se veut donc être leur contribution au processus de l'être-ensemble par la promotion de la paix et de la démocratie.

Nous pouvons donc, au regard de cette trajectoire historique de l'engagement sociopolitique des évêques catholiques relever en déclinant les raisons qui justifieraient les liens entre christianisme et politique dans le contexte congolais⁷⁵⁷.

Ily a d'abord une raison d'ordre sociologique, car le fait et l'activité politiques représentent à l'évidence une dimension fondamentale de la vie individuelle et communautaire.

⁷⁵⁵COMMISSION EPISCOPALE JUSTICE ET PAIX, *L'Eglise Catholique en RD Congo et les élections*, op. cit., p. 16.

⁷⁵⁶COMITE PERMANENT DES EVEQUES DE LA RD CONGO, *Pour l'amour du Congo, je ne me tairai pas (Is. 62, 1). Message du Comité Permanent des Evêques de la République Démocratique du Congo aux fidèles catholiques et aux hommes de bonne volonté* (14 février 2004), Kinshasa, Editions du Secrétariat Général de la CENCO, 2004, n° 24. Le texte est mis en italique.

⁷⁵⁷Efoé-Julien PENOUKOU, *Eglises d'Afrique. Propositions pour l'avenir*, Paris, Karthala, 1984, pp. 58-62.

C'est une donnée constitutive des sociétés, de leur organisation et de leur croissance, dans la mesure où la politique a trait à tout ce qui concerne et contribue aux rapports harmonieux entre les hommes, aux conditions et à la réalisation de leur bien-être personnel et collectif. Il existe ensuite une raison d'ordre historique, étant donné le rapport entre foi et politique. En fait, même s'il a toujours été problématique, l'Edit de Milan, en 313 avec Constantin, a fait du christianisme une religion de l'Etat. Et en RD Congo, évangélisation (christianisme catholique) et colonisation (politique), éducation (christianisme catholique) et civilisation (politique) n'étaient que deux facettes d'une seule et même réalité. Il y a également une raison d'ordre anthropologique, parce que le pouvoir politique a un caractère sacré. En tant tel, le pouvoir religieux joue un rôle irremplaçable dans l'élaboration et dans la gestion de l'ordre sociopolitique. D'autre part, puisque le même individu peut être chrétien et exercer en même temps une fonction politique. Il y a aussi une raison d'être du pouvoir politique, parce que son origine et sa finalité sont objectives. Ce sont elles qui interpellent la foi des chrétiens, d'autant que partout en RD Congo « tout est politique » d'une certaine manière. Il y a enfin une raison d'ordre théologique : celle-ci légitime le nécessaire rapport entre foi et politique, à un double niveau : d'abord au niveau de l'intention créatrice même de Dieu qui, dès la création donne à l'homme le pouvoir de s'organiser en communauté humaine, de se développer et de transformer le monde (Gn. 1, 28) ; ensuite au niveau du rapport foi-politique qui s'origine dans le mystère de l'Incarnation, inséparablement du mystère de la Rédemption⁷⁵⁸.

Après ce bref exposé, il nous paraît utile d'analyser une déclaration et deux messages des évêques de la Conférence épiscopale du Zaïre, le but étant de mettre en évidence le lien qui existe entre christianisme et politique en RD Congo, sous le prisme d'une certaine philosophie politique⁷⁵⁹. Comprise comme cet effort qui consiste « à organiser systématiquement une interprétation des sociétés aboutissant à des conclusions critiques⁷⁶⁰ », la philosophie politique nous aiderait à articuler les principes de l'éthique catholique de la vérité et de la responsabilité, en déterminant la manière dont les évêques Congolais ont recherché la paix et la démocratie durant les années 1990.

⁷⁵⁸ Claude NSAL'ONANONGO OMELENGE, *La théologie politique publique*, op. cit., pp. 375-381.

⁷⁵⁹ Lire avec intérêt Philippe PORTIER, « La philosophie politique de l'Eglise catholique : changement ou permanence ? », in *Revue française de science politique* 1986, n° 36, Vol. 3, pp. 325-341.

⁷⁶⁰ Raymond ARON, *Introduction à la philosophie politique. Démocratie et révolution*, Paris, Editions de Fallois, 1997, p. 13.

SECTION II

L'ETHIQUE DE LA RESPONSABILITE : RE-CONSTRUIRE LA NATION DANS LA PAIX ET LA DEMOCRATIE

Cette deuxième section voudrait analyser quelques documents des évêques catholiques Zaïrois, dont l'impact est d'aval en amont politique. Il s'agit d'en évaluer la pertinence qu'ils ont suscité auprès des auditeurs – croyants ou non – en vue du changement de la société et du bien-être des populations zaïroises. Cet engagement sociopolitique est une invitation adressée aux Zaïrois à poser des actions responsables et transformatrices, au nom de leur foi et en raison de leur appartenance civique. En d'autres termes, les évêques catholiques ont une influence sociale et politique au nom de laquelle ils prennent la parole dans l'espace public. Leur influence a une portée historique et contemporaine ; et leur crédibilité se fonde sur la sincérité et la vérité de leur engagement et de leurs messages. Nous analyserons trois textes qui articulent les trois points de cette section. Ce sont :

- *Tous appelés à bâtir la Nation*⁷⁶¹ ;
- *Libérés de toute peur au service de la Nation*⁷⁶² ;
- *Pour une Nation mieux préparée à ses responsabilités*⁷⁶³.

§1. La nécessité de bâtir la Nation congolaise :

Commençons avant tout par le contexte historico-politique qui prévalait au sein de la société zaïroise de l'époque. En 1990, la crise sociopolitique battait son plein : le marasme économique, la contestation du pouvoir autoritaire du Président de la République, matérialisée par les manifestations sanglantes, le dysfonctionnement des institutions du pays. C'est au regard de cette situation que les évêques Congolais font la Déclaration en avril 1990, *Tous appelés à bâtir la Nation*. Comme l'obsolescence des institutions du pays était devenue visible et que le peuple se sentait abandonné, sous l'impulsion des évêques catholiques, les forces vives de la Nation ont transmis au Président de la République, les doléances du peuple au travers d'un

⁷⁶¹ Kinshasa, Editions du Secrétariat Générale de la CEZ, 1990.

⁷⁶² Kinshasa, Editions du Secrétariat Générale de la CEZ, 1990.

⁷⁶³ Kinshasa, Editions du Secrétariat Générale de la CEZ, 1994.

document qu'on a appelé la *perestroïka zairoise*⁷⁶⁴. S'étant appropriés la misère du peuple congolais, les évêques ont, dans cette déclaration, remis en cause le parti-Etat, le Mouvement Populaire de la Révolution (MPR), en fustigeant en même temps la corruption qui corrodait les institutions politiques, et l'utilisation à des fins personnelles de la chose publique.

Nous dirions en effet que cette déclaration des évêques constitue l'une des occasions qui favorisa la visibilité de la parole publique, indissociablement de l'engagement sociopolitique des évêques catholiques dans l'accompagnement du peuple zairois, qui recherchent la paix, et qui menait un combat pour la démocratisation du pays. Les liens historique et contemporain se manifestaient ainsi entre christianisme et politique au sein de la sphère sociopolitique congolaise.

Dans son contenu, cette déclaration appelle le peuple zairois à la vigilance ; elle l'invite à se mobiliser pour résister contre les dérives dictatoriales qui compromettent la paix ; elle les exhorte à protester contre toutes les obstructions faites au processus de démocratisation qu'ils attendaient, par l'ouverture de la Conférence nationale souveraine. Cette invitation à la vigilance et à la résistance constitue, pour les évêques catholiques zairois, un devoir éthique et civique, qui incombe aussi bien aux chrétiens catholiques qu'à toute personne de bonne volonté. Elle est également une façon pour les évêques d'apporter leur pierre dans la recherche « des solutions aux problèmes nouveaux posés par l'exercice des libertés politiques dans le cadre de l'option de la démocratie et le multipartisme⁷⁶⁵ » comme exigence pour bâtir la Nation :

Il s'avère impérieux, écrivent-ils, de respecter fidèlement les aspirations légitimes du peuple, spécialement en ce qui concerne l'instauration d'un système politique beaucoup plus démocratique, et recréer un climat de confiance entre le peuple et ses dirigeants. Toutes les dispositions doivent être prises à cet effet. Il est donc urgent de relancer la marche de la Nation [...] et de mettre en place les instruments juridiques adaptés à la situation du moment, susceptibles de garantir et de définir le cadre institutionnel de participation et de collaboration de tous les citoyens à la réalisation progressive du nouveau projet de société zairoise. En tout état de cause, il faut, dans cette entreprise capitale et fort délicate, renoncer à des prises de décisions unilatérales. Il importe de privilégier toutes les voies et solutions fondées sur la vérité, le dialogue, le consensus national, le respect de la liberté et de la dignité humaine⁷⁶⁶.

⁷⁶⁴ Aurélien KAMBALE RUKWATA, *Pour une théologie sociale en Afrique. Etude sur les enjeux du discours sociopolitique de l'Eglise catholique au Congo-Kinshasa entre 1990 et 1997*, préface Denis Müller, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 97.

⁷⁶⁵ CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAÏRE, *Tous appelés à bâtir la Nation*, op. cit., n° 6.

⁷⁶⁶ CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAÏRE, *Tous appelés à bâtir la Nation*, op. cit., n° 20. 22.

Il ressort de cette citation qu'au travers de leur exhortation qui constitue leur engagement sociopolitique, les évêques exigeaient du gouvernement zaïrois, si pas d'accélérer au moins d'amorcer le processus de démocratisation du pays. Car à leur avis, la démocratie reste la bonne forme de gouvernement souhaité par le peuple. Et pour que ce processus commence, ils proposent le dialogue, basé sur la vérité et le consensus national, qui passeraient par le respect des libertés fondamentales, et le respect des droits de l'homme. La vérité, la justice et le droit constituent, à leur avis, les piliers et surtout les éléments constitutifs de toute démocratie. En ce qui concerne les chrétiens qui s'engagent en politique, les évêques Congolais leur recommandent de cultiver les vertus politiques, en fondant leurs actions sur les principes de la doctrine sociale de l'Eglise, inséparablement des lois du pays mais en respectant la séparation qui s'était établie entre l'Eglise et l'Etat :

Nous demandons, écrivent-ils, non seulement de promouvoir les valeurs évangéliques, mais également de respecter la nécessaire distinction entre l'Etat et l'Eglise. L'autonomie d'action de chacune de deux institutions doit être sauvegardée. En cette matière, ils doivent en conscience se laisser guider par les principes évangéliques et l'esprit patriotique⁷⁶⁷.

Une dernière idée qui est contenue dans cette déclaration des évêques est celle qui milite en faveur de l'unité de tous les Zaïrois. Celle-ci devrait se réaliser au travers de la réconciliation. En d'autres termes, « la solution durable [aux problèmes du Zaïre] réside dans une réconciliation réelle des forces vives du pays, l'établissement et le fonctionnement de réelles institutions démocratiques et l'affermissement des valeurs morales et religieuses⁷⁶⁸. » Tel est, selon eux, le vrai gage de la paix et de la justice. Telle est aussi la voie à emprunter pour démocratiser la Nation. Pour cela, les politiciens devraient être dotés d'une nouvelle culture politique ; ils devraient, en plus de celle-ci, intégrer la reconnaissance et la pratique constante de la justice et de l'équité qui sont des véritables leviers pour l'avènement d'un Etat de droit. Quant au peuple, il devrait réapprendre à s'assumer et à contrer les visées égoïstes de ses dirigeants par des contrôles fréquentes et des sanctions appropriées notamment par le vote des députés. C'est par ces moyens qu'il combattrait toute sorte d'autocratie manipulatrice et

⁷⁶⁷ CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAÏRE, *Tous appelés à bâtir la Nation*, op. cit., n° 25.

⁷⁶⁸ CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAÏRE, *Appel au redressement de la Nation. Déclaration des évêques du Zaïre*, Kinshasa, Editions du Secrétariat Général de la CEZ, 1978, n° 12.

diviseuse. Sous d'autres claviers de langage, avec ces moyens, le peuple cesserait d'être l'obligé de la classe politique ; il deviendrait ce qu'il est en réalité : le chef et le véritable souverain.

En effet, c'est ce contexte de crise sociopolitique qui exige que le peuple soit uni. L'impératif de l'unité et de l'organisation des corps sociaux intermédiaires est un impératif étant donné les raisons de cohésion, mais aussi de fonctionnement interne en vue de la défense, de la survie et du développement du pays. Il faut cependant préciser que le besoin d'unité dont a besoin le peuple « n'advient pas par la seule adhésion de tous à un projet commun de société ni par la seule exhortation constante et même unanime des chefs politiques. [...] Pour inculquer et garantir son unité, l'Etat aura besoin d'un appareil judiciaire juste et efficace mais également d'une armée et des forces de sécurité conçues pour lui, unifiées et obéissant à des chefs politiques et militaires nommés démocratiquement⁷⁶⁹. »

Nous pouvons conclure que cette déclaration des évêques catholiques zaïrois a joué un rôle majeur dans le processus de la re-construction de la Nation zaïroise, laquelle devrait se fonder sur la paix, la justice et la démocratie. C'est pour cette raison que nous pourrions affirmer que l'engagement sociopolitique des évêques catholiques a une portée pragmatique ; elle invite les Zaïrois qui en sont les destinataires à l'action : elle propose le patriotisme et le civisme comme l'une des solutions à la crise qui corrodait et éclaboussait la nation zaïroise. Ainsi, à travers leur engagement sociopolitique, contenu dans cette déclaration (parole publique), ils ont adopté l'ethos du guide-prophète⁷⁷⁰. En écoutant cette déclaration prophétique, le peuple zaïrois devait pouvoir se libérer de toute peur, en ayant sa liberté vis-à-vis du politique. Tel devait être sa marque de courage.

§2. Se libérer de la peur pour re-construire la Nation

La déclaration publique des évêques catholiques Zaïrois en avril 1990 a été suivie d'un autre message, étant donné que la situation sociopolitique du Zaïre à l'époque se dégradait au jour le jour :

- le pillage des entreprises publiques et privées ;
- le délitement de l'ordre constitutionnel et institutionnel ;

⁷⁶⁹ CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAÏRE, *Le processus de démocratisation au Zaïre, op. cit.*, n° 449.

⁷⁷⁰ Job MWANA KITATA, *Eglise catholique et crise socio-politique en RD Congo. Analyse discursive de la parole épiscopale sur la paix*, Bruxelles, 2019, pp. 80-81.

- la contestation du pouvoir du Président de la République ;
- l'inquiétude croissante d'un lendemain meilleur.

A ceci il faut ajouter le fait que le multipartisme décrété par le Président Joseph-Désiré Mobutu Sese Seko, le 24 avril 1990, a été plombé par lui-même. C'est ce contexte sociopolitique problématique qui a fait que les évêques catholiques invitent les chrétiens catholiques, indissociablement des hommes de bonne volonté, à bannir toute peur pour dénoncer les dérives dictatoriales et totalitaires du pouvoir, pour que la Nation soit relevée. D'où leur message *Libéré de toute peur au service de la Nation*.

Le titre de ce message est évocateur : décrivant la situation sociopolitique qui prévalait à l'époque, ce message se voulait une invitation pressante adressée aux Zaïrois : se libérer de toute forme de peur. Destiné aux chrétiens catholiques ainsi qu'à toute personne de bonne volonté, il est une contribution non négligeable de la parole publique des évêques catholiques dans le processus de démocratisation de la société zaïroise. Cet engagement sociopolitique des évêques catholiques Zaïrois dans la sphère politique est coextensif à leur mission prophétique d'une part ; il est légitimé par leur statut moral, mais aussi par l'encrage historico-territorial de l'Eglise catholique. En effet, les prélats catholiques ont dénoncé avec véhémence la peur et l'angoisse qui caractérisaient plusieurs Zaïrois, sans oublier la lenteur qui fut érigé en système quant au processus de démocratisation du pays. Quatre principaux points structurent le contenu de ce message :

Le premier point indique les obstacles qui court-circuitent le processus de démocratisation tant voulu et souhaité par le peuple zaïrois. Certains de ces obstacles sont : la peur, l'angoisse, l'incertitude face l'avenir.

Nous nous rendons à l'évidence, écrivent-ils, que la situation présente est caractérisée par la peur, l'angoisse et l'incertitude face à l'avenir. Effectivement, dans diverses parties de notre pays, le peuple vit dans une peur réelle, doublée d'angoisse pour le lendemain. Ce malaise nous semble être dû en premier lieu à la régression continue de la vie socio-économique, manifestée spécialement ces derniers temps par des réclamations salariales et des grèves sans réponse globale ni satisfaisante de la part des autorités du pays⁷⁷¹.

Cette citation est révélatrice du sentiment du peuple zaïrois de l'époque : la liberté tant désirée n'était pas au rendez-vous. La raison majeure qui expliquait cette situation serait la

⁷⁷¹ CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAÏRE, *Libéré de toute peur au service de la Nation*, op. cit., n^{os} 6-7.

violente répression qui était utilisée comme méthode de gouvernement. C'est pour cela que le peuple vivait dans la grande peur, dans l'angoisse et les multiples frustrations. Ainsi, à travers leur message adressé aux croyants et aux hommes de bonne volonté, les évêques catholiques Zaïrois voulaient provoquer l'indignation et l'émotion du peuple zaïrois en détresse, pour qu'il puisse adhérer et s'approprier le projet de changement. Car, cette peur qui tétanise son esprit est un sentiment qui le paralyse : elle le diminue dans son être. Il est vrai, un peuple qui a peur, est un peuple qui n'a plus confiance en ses capacités d'action, en ses capacités créatrices et inventives ; c'est un peuple qui doute de lui-même. Par ailleurs, à travers ce message, les évêques catholiques dénonçaient une démocratie à double vitesse, c'est-à-dire une « démocrature⁷⁷² » qui s'est construite aussi bien dans la capitale que dans l'ensemble de provinces. C'est pourquoi dans leur message, on peut relire les phrases du genre :

Dans la capitale, la liberté de presse et d'opinion naissante s'affirme de plus en plus. À l'intérieur du pays, cette presse arrive au compte-gouttes alors que quasiment rien n'est fait par les médias officiels [...]. Cette carence est d'autant plus regrettable que la reconnaissance plutôt tardive des partis politiques en formation, vient à son tour rendre plus difficile encore le discernement du peuple et son information saine et objective. Tout se passe comme si l'intérieur du pays vivait toujours à l'ère de la II^{ème} République⁷⁷³.

Il ressort que la dénonciation des évêques catholiques reste, dans sa posture et dans sa tonalité, une invitation adressée aux Zaïrois à penser une vraie démocratie. Cette dernière, selon eux, reste la meilleure forme de gouvernement, étant donné que le peuple est reconnu comme souverain primaire.

Le deuxième point que développe le message des évêques catholiques Zaïrois concerne le défi lancé par la multiplicité de partis politiques. Celle-ci ne signifie autre chose que la recherche effrénée du pouvoir. Etant à la fois témoins et/ou observateurs de la situation sociopolitique du pays, les évêques Congolais ont attiré l'attention des Zaïrois sur le caractère à la fois ambiguë et nuisible que constitue la pluralité et la multiplicité de partis politiques, créés avec la seule ambition de conquérir le pouvoir par n'importe quelle méthode et à n'importe quel prix. Une telle visée ne prend nullement en compte l'intérêt du souverain primaire ; elle ne se fonde pas non plus sur le principe de la bonne gouvernance, qui voudrait que le bien commun soit valorisé et respecté. Voici ce qu'ils ont écrit à ce sujet :

⁷⁷² Nicolas BAVEREZ, « Les démocratures contre la démocratie », in *Pouvoirs* 2019, n° 169, Vol. 2, pp. 5-17.

⁷⁷³ CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAÏRE, *Libéré de toute peur au service de la Nation*, op. cit., n^{os} 8-9.

Le foisonnement des partis politiques, précisent les évêques, n'est pas pour rassurer notre peuple. S'il est vrai que la possibilité de créer plusieurs partis politiques répond à une exigence de la démocratie, il n'en demeure pas moins vrai que la prolifération des formations politiques à laquelle nous assistons pourrait paradoxalement dénoter ou bien une volonté et une soif de pouvoir à conquérir en dehors de tout esprit démocratique, ou bien la volonté d'un travail en ordre dispersé⁷⁷⁴.

Au regard de la situation politique apocalyptique de l'époque, cette citation met également en lumière l'idée que la création des partis politiques constituait un moyen pour les politiques de se faire connaître, en même temps une opportunité pour revendiquer un poste ministériel à court terme⁷⁷⁵. En d'autres termes, la multiplication des partis politiques, était vue comme une manœuvre des acteurs politiques qui voulaient à tout prix plomber encore et davantage le processus démocratisation en cours. Ainsi que l'a bien perçu l'historien Isidore Ndaywel è Nziem, « les partis de la “vraie opposition” [se distinguent] des annexes du MPR, forgés de toutes pièces par le pouvoir pour faire diversion et noyauter l'opposition par une majorité numérique faite d'opportunistes. Ceux-ci furent qualifiés de “partis alimentaires” puisqu'ils furent créés en vue de faire fortune⁷⁷⁶. » Au regard de cette situation de crise, un consensus national devient une exigence.

Le troisième point concerne la recherche d'un consensus national. En fait, la situation sociopolitique morose liée à l'inflation, à la multiplicité de partis politiques, à la corruption des dirigeants a conduit à ce que le peuple ne puisse plus se reconnaître dans ses dirigeants. C'est ce qui a motivé les évêques catholiques, en tant que membres de la société civile, à prendre la parole publiquement pour exiger dans la concorde sociale, un « réel consensus ». Celui-ci serait à l'antipode d'une démocratie de façade. Autrement dit, la recherche par tous d'un consensus national réel s'imposait comme une urgence mais aussi comme une exigence : elle s'avérait incontournable et était la voie obligée pour bâtir la Nation sur des bases solides. Bien plus, ce réel consensus national se recherchera et se trouvera dans le cadre d'un forum national au sein duquel participeraient toutes les couches de la population zaïroise, et non seulement les hommes politiques. Par ailleurs, c'est au cours de ce forum national que seraient levées les options fondamentales pour l'avenir. C'est également au cours de ce forum national que l'on devrait

⁷⁷⁴ CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAÏRE, *Libéré de toute peur au service de la Nation*, op. cit., n° 10.

⁷⁷⁵ Roger GAISE N'GAZI, *L'Eglise catholique et le processus de démocratisation au Zaïre (24 avril 1990-24 avril 1995)*. *Essais et témoignages*, préface de l'Abbé Pierre Mukuna, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1996, p. 43.

⁷⁷⁶ Isidore NDAYWEL E NZIEM, *Histoire du Congo. De l'héritage ancien à la République*, Paris-Bruxelles, De Boeck & Larcier, 1998, p. 765.

mettre en place les diverses structures institutionnelles qui pourront réguler la marche de la République. Il s'agit entre autres des structures sociales et économiques qui devraient servir de normes de référence à tous les citoyens⁷⁷⁷.

En un mot comme en mille, la recherche de ce consensus national était d'autant nécessaire et urgente, ainsi que l'échec politique et socioéconomique qui était déploré avaient pour cause une gestion calamiteuse de la chose publique, qui mettait hors-jeu la participation du peuple : tous les projets de développement furent imposés d'en haut. Ainsi, ce consensus national devrait avoir pour objectif primordial, la recherche et la promotion d'un avenir radieux, d'une paix durable et d'une réconciliation nationale. Tout ceci se fera dans un esprit de tolérance, de vérité et de justice, promoteur de la démocratie⁷⁷⁸. Ce forum national n'était autre que la Conférence National Souveraine, dont l'un des objectifs majeurs fut la construction de la démocratie par la base. Celle-ci demeure, pour les évêques catholiques et pour tous les citoyens, un impératif qui exigeait l'implication de tous les Zaïrois.

Le quatrième point du message est relatif à la construction de cette démocratie par la base. Etant donné les multiples abus de pouvoir dont les autorités politiques se sont rendues coupables, les évêques catholiques ont souhaité que la gestion du pouvoir et celle de la chose publique soit fondée sur la base de la justice et de la vérité. Car l'avènement de la démocratie exige que les populations et la société cultivent la paix, la sécurité et la vérité ; qu'elles recherchent les vertus de justice, de tolérance, de conversion et de réconciliation. Ainsi, le pouvoir sera remis au peuple, source de toute légitimité et donateur de tout pouvoir :

Nous n'insisterons jamais assez, écrivaient-ils, sur la souveraineté du peuple qui, lui seul, est permanent : les hommes politiques délégués par lui, se succèdent à son service selon sa volonté et reçoivent de lui la légitimité du pouvoir⁷⁷⁹.

Sous d'autres claviers de langage, c'est le peuple en tant que souverain primaire qui devra désormais accorder son mandat aux dirigeants politiques qui l'exerceront en son nom. Or, dans le contexte zaïrois, ce peuple fut mis hors-jeu ; il est brimé, réprimé, écrasé par une dictature qui fut érigé en système de gouvernance. Voilà pourquoi, à travers leur prise de parole publique, les évêques catholiques demandaient à tous les hommes politiques de libérer le peuple de la peur qu'ils entretenaient sciemment par la répression, pour ne pas chercher le pouvoir par

⁷⁷⁷ CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAÏRE, *Libéré de toute peur au service de la Nation*, op. cit., n^{os} 11-15.

⁷⁷⁸ *Ibid.*, n^{os} 12. 14.

⁷⁷⁹ *Ibid.*, n^o 17.

des voies non-démocratiques : à qui voudrait ériger la démocratie en mode de gouvernement, devrait s'astreindre à la logique de ce système politique, en toute loyauté et cohérence⁷⁸⁰.

Par ailleurs, l'engagement sociopolitique des évêques catholiques dans ce message constitue une forte et pressante invitation : ils voudraient que le peuple zaïrois demeure adulte et responsable, de telle sorte qu'il soit conscient du rôle qui est le sien dans la conduite des affaires publiques et professionnelles au pays. Ainsi donc, lorsqu'il (le peuple zaïrois) aura atteint cette stature et sera organisé en conformité avec le nouvel ordre politique souhaité, alors seront réalisées au Zaïre les conditions d'une vraie démocratie. En outre, l'intervention du peuple par l'entremise des institutions nationales notamment par le parlement et gouvernement, doit s'étendre selon les évêques, au contrôle et à la gestion des finances, de l'armée et des services de sécurité. En effet, un peuple ou un gouvernement qui ne dispose pas des biens matériels nécessaires à sa vie et au fonctionnement de ses institutions notamment de sa propre armée, n'a pas les attributs d'un Etat, car il ne peut ni exister ni rien décider efficacement. Gouverner c'est aussi avoir les moyens de son action⁷⁸¹. C'est pourquoi, tous les citoyens doivent se préparer pour assumer les responsabilités au sein des institutions de la République. C'est la teneur du troisième texte.

§3. L'obligation pour les Zaïrois à mieux se préparer pour assumer les responsabilités politiques

La transition politique ayant été inaugurée et consacrée par la Conférence Nationale Souveraine, les évêques catholiques ont jugé, au regard de la situation sociopolitique délétère, d'adresser un autre message aux Zaïrois, afin de les inviter à mieux se préparer à assumer les responsabilités au sein des institutions de leur pays. En effet, il n'est pas inutile de signaler que la crise qui sévissait au Zaïre à l'époque était à la fois structurelle, économique et sociopolitique. Elle était caractérisée par : la baisse de la production du cuivre au Shaba (l'actuel Haut-Katanga), l'échec de la réforme monétaire initiée par le gouvernement du Premier ministre Faustin Birindwa, l'exclusion du Zaïre des programmes du FMI qui s'accompagnait de la fermeture des bureaux de la Banque Mondiale à Kinshasa. A cette crise structurelle, économique et sociopolitique, il faudrait ajouter une autre crise qui était géopolitique :

⁷⁸⁰CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAÏRE, *Libéré de toute peur au service de la Nation*, op. cit., n° 18.

⁷⁸¹CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAÏRE, *Le processus de démocratisation au Zaïre. Obstacles majeurs et voies de solution*, Kinshasa, Editions du Secrétariat Général de la CEZ, 1996, n°s 436. 438.

l'assassinat le 6 avril 1994 des Présidents rwandais et burundais Juvénal Habyarimana et Cyprien Ntaryamira, qui déclencha le génocide au Rwanda. C'est ce contexte qui a conduit les évêques catholiques à adresser au peuple zaïrois, le 28 août 1994, le message *Pour une Nation mieux préparer à ses responsabilités*.

De portée universelle, ce message comme les précédents, s'adressent aux chrétiens catholiques et aux hommes de bonne volonté. Il est une invitation au peuple zaïrois à se préparer en vue des échéances électorales à venir. Car ce sont les élections qui devraient mettre fin à la transition politique ouverte durant la Conférence nationale Souveraine. Ce sont également les élections qui feront à ce que l'ordre démocratique, c'est-à-dire l'ordre institutionnel soit restauré, en vue de la paix et du bien commun. Ainsi donc, « les règles du jeu démocratique étant clairement définies et connues, il est du devoir des hommes politiques de respecter la parole donnée, le texte constitutionnel de transition, et de s'y référer en toute circonstance⁷⁸². »

Par ce message, l'engagement sociopolitique des évêques catholiques a une visée claire pour le pays : contribuer à la construction de la Cité, à l'instauration d'un Etat démocratique dans la paix, selon les principes de la doctrine sociale de l'Eglise. De ce point de vue, aussi bien les fidèles catholiques que toute personne de bonne volonté ont l'obligation éthique et la responsabilité civique de participer à la vie politique, pour la promotion des institutions justes en vue du bien commun. L'exercice du pouvoir politique devient dans ce sens « un service de charité » ; service qui doit se conformer aux règles démocratiquement établies ; service démocratique qui implique et conduit à l'alternance pacifique du pouvoir par et au travers des élections libres et transparentes⁷⁸³. Car, la culture démocratique exige que les responsables politiques recherchent les valeurs morales (éthiques) et civiques, étant donné que selon la sagesse afro-congolaise, le chef est tenu par l'obligation d'être modèle. Autrement dit, la classe politique zaïroise devrait « éviter de bloquer la vie nationale, chaque fois que des décisions prises pour le bien commun ne rencontrent pas leurs intérêts particuliers⁷⁸⁴. »

Il s'agit là d'une éthique de la probité et/ou de la responsabilité, qui exige de la part des dirigeants le respect vis-à-vis des citoyens, tant il est vrai qu'il n'est « ni démocratiquement ni

⁷⁸² CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAÏRE, *Pour une Nation mieux préparer à ses responsabilités*, op. cit., n° 10.

⁷⁸³ CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAÏRE, *Complémentarité des vocations et des missions au sein de l'Eglise pour le service de la Nation. Message de l'Assemblée Plénière des archevêques et évêques du Zaïre aux chrétiens et aux hommes de bonne volonté* (14 septembre 1992), Kinshasa, Editions du Secrétariat Général de la CEZ, 1992, n° 17.

⁷⁸⁴ CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAÏRE, *Pour une Nation mieux préparer à ses responsabilités*, op. cit., n° 28.

moralement acceptable de couvrir l'échec par le mensonge et l'insulte, ou d'utiliser la misère du peuple pour son propre positionnement politique⁷⁸⁵. » Ainsi, inscrivant leur engagement sociopolitique dans une perspective électorale, les évêques catholiques voudraient que les candidats à qui la gestion du pays sera confiée soient honnêtes et compétents ; qu'ils soient expérimentés ; qu'ils recherchent la paix ; bref, qu'ils travaillent inlassablement pour l'avènement d'une vraie démocratie, en vue de l'unité et le bien-être de tous.

Si nous voulons sortir de la crise actuelle et progresser, écrivent-ils, confions la gestion la gestion du pays à ceux d'entre nous dont sont solidement établis, *l'honnêteté, la compétence, l'expérience et le dévouement* dans la gestion des affaires publiques ou privées⁷⁸⁶.

Ainsi, en rapport avec les élections qui se pointaient à l'horizon, les évêques catholiques suggèrent la sagesse et le discernement comme critères et/ou vertus qui devraient caractérisés les électeurs pendant le vote. En effet, en leur qualité de « guetteurs » et d'« éveilleurs de consciences » du peuple zaïrois, ils ont assumé leur responsabilité, en avertissant le peuple zaïrois, de telle sorte qu'ils ne se pas laisse tromper ni berné par les simples paroles de ces politiciens démagogues. C'est dans ce sens qu'on peut saisir toute la portée de leur propos à l'endroit du peuple :

C'est pourquoi, lors des prochaines élections politiques, vous devez veiller au profil de vos futurs dirigeants. [...] Nous souhaitons encore une fois que pour le futur, l'attention la plus grande soit portée, non plus sur le service attendu d'une personnalité ou de groupes de personnes, mais plutôt sur l'avantage qu'offre la coopération avec la communauté zaïroise tout entière⁷⁸⁷.

Une telle perspective s'oppose à une conception de l'Etat qui est géré comme une Organisation non Gouvernementale et/ou qui fonctionne à la manière d'une association. A contrario, la crédibilité, la constance et la responsabilité sont élevées au rang des vertus recommandées à quiconque voudrait gérer la chose publique au Zaïre.

De cette analytique historique de l'engagement sociopolitique de l'épiscopat catholique zaïrois qui traduit son engagement dans la sphère sociopolitique, nous pouvons, en notre qualité d'observateur de la vie politique congolaise depuis les années 1990 et de chrétien catholique, soutenir l'idée que cette institution religieuse ne s'est pas uniquement consacrée à la

⁷⁸⁵CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAÏRE, *Pour une Nation mieux préparer à ses responsabilités*, op. cit., n° 29.

⁷⁸⁶*Ibid.*, n° 436. Le texte est mis en italique.

⁷⁸⁷*Ibid.*, n°s 32. 39.

dénonciation des tares sociopolitiques qui éclaboussaient la société zaïroise. Elle s'est également engagée d'éclairer la conscience des Zaïrois sur les attitudes morales constructives nécessaires pour construire la paix, le développement économique et la démocratie. Nous pouvons avancer à ce sujet deux preuves : son implication à l'organisation et à la présidence de la Conférence nationale souveraine entre 1991 et 1992, et sa contribution à l'éducation civique, politique et électorale entre 2003 et 2011. En définitive, les évêques Congolais se sont engagés à proposer « la voie démocratique comme la plus sûre pour répondre à la résolution des aspirations fondamentales des citoyens en matière de vie bonne et d'institutions construites sur la justice. Ils ont développé leurs idées en relation avec la conception de la démocratie défendue par l'Église⁷⁸⁸. » Fabien Eboussi Boulaga n'a pas eu tort lorsqu'il a affirmé que « les Églises auront été, dans la détresse postcoloniale, malgré conformisme et collusions, des palliatifs, la nostalgie d'un paradis perdu, d'une "terre sans mal", non régie par le mensonge, le vol et le meurtre. Elles ont été l'écho de la conscience et des bastions de la compassion dans un monde « sans cœur⁷⁸⁹. »

Avec son engagement dans la sphère sociopolitique, l'Église catholique assume ainsi en RD Congo, hier comme aujourd'hui, la fonction d'autorité morale vis-à-vis de l'Etat. C'est dans ce sens qu'une théologie de la présence pourrait être envisager.

§4. L'Église comme autorité morale de l'Etat. Perspective d'une théologie politique de la présence

1° L'Église catholique congolaise comme autorité morale de l'Etat

L'Église catholique congolaise est située dans un immense pays du Tiers-Monde aux ressources innombrables, mais qui, pour diverses raisons, notamment une gestion mal maîtrisée, vit paradoxalement, pour le moment, dans une pauvreté extrême. [...] L'Église doit être consciente du fait qu'elle est envoyée auprès d'un peuple en majorité catholique mais confronté aux énormes et multiples problèmes politiques, socioéconomiques, auxquels le christianisme aussi, doit aider à trouver les solutions appropriées⁷⁹⁰.

⁷⁸⁸ François-Xavier AKONO, « L'Église catholique et la construction des sociétés démocratiques africaines », in *Revue d'éthique et de théologie morale* 2017, n° 296, Vol. 4, pp. 63-64.

⁷⁸⁹ Fabien EBOUSSI BOULAGA, *Les conférences nationales en Afrique noire. Une affaire à suivre*, Paris, Karthala, 1993, p. 51.

⁷⁹⁰ Baudouin BOMANDEKE, « La pensée politique du Cardinal Monsengwo », in Sébastien MUYENGO (dir.), *Les défis de la lumière, op. cit.*, p. 256.

En mettant en exergue la dimension morale qui est coextensive et consubstantielle aux actions sociopolitiques de l'Eglise catholique zaïroise dans la sphère sociopolitique congolaise, qui ouvre la voie à une réflexion sur une « théologie politique de la présence ». Nous avons à l'esprit l'éventuelle objection que feraient les foucauldologues. Objection qui se résume dans l'idée que dans son analytique du christianisme, Michel Foucault ne s'était pas vraiment intéressé à sa théologie : son intérêt et son attention portaient sur la morale qu'il a découvert dans son contact avec les textes patristiques⁷⁹¹. En revanche, cette insistance sur le rôle qu'incarne l'Eglise vis-à-vis de l'Etat congolais prend en compte aussi bien le pôle moral que le pôle théologique qui caractérisent et structurent les régimes de vérité chez Michel Foucault⁷⁹².

Nous l'avons noté. C'est à l'intérieur du champ sociopolitique que l'Eglise apporte son expertise socioéconomique et son expérience électorale et civique dans le but de construire, au nom de sa doctrine sociale, la dignité de l'homme et la promotion du bien commun. Et, dans le contexte congolais, l'une des facettes de sa mission consiste à exhorter les politiques, à accomplir leurs finalités, en étant au service de l'homme, et de la communauté, au service du bien commun. Il s'agit, en d'autres termes, d'une Eglise qui, « en parole et en actes » s'engage de « trouver les voies et les moyens d'une parole prophétique, susceptible de donner un espoir au peuple, en l'aidant à trouver sa propre vie comme dans ses trésors culturels, toutes les énergies spirituelles et matérielles qu'offre l'Evangile⁷⁹³. » Ce sont-là les enjeux d'un « évangile social ».

Par ailleurs, avec ses 47 diocèses, l'Eglise catholique est cette institution dont l'influence sociopolitique est indéniable : elle a une expertise administrative sur laquelle pourrait s'appuyer l'Etat pour atteindre les populations rurales et urbaines. C'est pour cette juste raison qu'elle est, en RD Congo, considéré comme « un Etat dans un Etat ». Mais il nous faudrait préciser en avançant l'idée que dans son engagement sociopolitique, l'Eglise catholique ne voudrait, en aucun cas, « ravir le pouvoir à l'Etat aux fins de le gérer par personnes interposées ou le transformer en force d'opposition. D'où l'option prise depuis 1960 de ne

⁷⁹¹ Camille de VILLENEUVE, « Michel Foucault et le christianisme », in *Etudes* 2017, n° 11, pp. 59-68.

⁷⁹² Nous n'ignorons pas le point de vue de Philippe Büttgen, qui soutient l'idée selon laquelle *Sécurité, territoire, population*, contiendrait « des aspects les plus remarquables », dont la teneur résiderait « dans la mise à distance de l'objet et de la forme de pensée théologico-politiques. » Philippe BÜTTGEN, « Théologie politique et pouvoir pastoral », *art. cit.*, p. 1146.

⁷⁹³ Baudouin BOMANDEKE, « La pensée politique du Cardinal Monsengwo », *art. cit.*, p. 256.

cautionner aucun parti politique et d'empêcher la création d'un parti chrétien, exclusif aux fidèles du Christ. L'Eglise congolaise préfère être le levain dans la pâte et ainsi, remplir efficacement son rôle de groupe de pression⁷⁹⁴. » Ceci paraît vérifiable dans la mesure où elle intervient pour renforcer les institutions étatiques, en renforçant le processus de démocratisation du pays ; elle joue un rôle de premier plan dans la recherche de la paix et la sécurité ; elle s'engage dans la promotion des droits de l'humains et des initiatives citoyennes.

Une question cependant. L'Eglise catholique vient-elle remplacer l'Etat et méconnaître son rôle, ses fonctions régaliennes et ses obligations vis-à-vis des citoyens ? Le Conseil pontifical Justice et paix précise :

Quand le magistère l'Eglise intervient sur des questions inhérentes à la vie sociale et politique, il ne méconnaît pas les exigences d'une interprétation correcte de la laïcité, car il n'entend pas exercer un pouvoir politique ni supprimer la liberté d'opinion des catholiques sur des questions contingentes. Il veut au contraire, conformément à sa mission, éduquer et éclairer la conscience des fidèles, surtout de ceux qui se consacrent à la vie politique, afin que leur action reste toujours au service du bien commun. L'enseignement social n'est pas une ingérence dans le gouvernement des pays. Il établit assurément un devoir moral cohérent pour les fidèles laïcs, intérieur à leur conscience, qui est unique et une⁷⁹⁵.

On ne le dira jamais assez, la contribution de l'Eglise dans le domaine sociopolitique vient renforcer son autorité du point de vue morale face à l'Etat défaillant et, parfois, irresponsable. En effet, c'est à travers ses hôpitaux, ses léproseries, ses écoles et universités, ses réseaux micro-électriques, dans sa lutte contre les érosions urbaines ; avec ses cantines communautaires et ses coopératives, l'Eglise est non seulement un opérateur du développement communautaire, mais également un véritable groupe de pression qui travaille pour le bien-être intégral de l'homme.

De manière générale en effet, les évêques et les institutions ecclésiastiques sont plus proches des populations et de leurs désidératas à des endroits où l'Etat a failli ou bien là où il n'existe pas. En d'autres termes, l'Eglise jouit d'une estime et d'une respectabilité morale qui dépasse les frontières nationales : elle est la conscience de la nation et la gardienne de ses valeurs. C'est dans ce sens qu'elle a toujours privilégié la protection des droits humains dans un pays où les droits de l'homme sont en pleine déliquescence. Léonard Santé a eu des mots lumineux pour expliquer ce rôle social de l'Eglise catholique en RD Congo lorsqu'il écrit :

⁷⁹⁴Baudouin BOMANDEKE, « La pensée politique du Cardinal Monsengwo », *art. cit.*, p. 257.

⁷⁹⁵CONSEIL PONTIFICAL JUSTICE ET PAIX, *Compendium de la doctrine sociale de l'Eglise*, *op. cit.*, p. 323.

L'Eglise a un rôle social et que ce rôle n'est pas de suppléance provisoire apportée à un déficit de l'action des pouvoirs. En réalité l'on doit affirmer que par son engagement dans des tâches sociales, l'Eglise investit son sens évangélique de l'humain dans un travail créatif et charismatique d'invention de la société, en vue de fournir des réponses originales aux problèmes inédits rencontrés par l'humanité⁷⁹⁶.

Il ressort de cette citation que l'Église catholique joue un rôle avant-gardiste dans la promotion des droits humains ; elle accorde une attention préférentielle et un traitement privilégié à toutes les personnes qui en sont les défenseurs et les activistes. Par ailleurs, avec son enracinement territorial et son administration fortement bureaucratisée, c'est-à-dire avec ses diocèses, ses paroisses, ses prêtres et ses différentes commissions, en l'occurrence la commission Justice et paix, la commission pour l'éducation chrétienne, l'Eglise joue le rôle que devrait assurer les services civils de Etat dans certains coins les plus reculés de la République : elle collecte les données démographiques et s'occupe de leur archivage ; elle délivre des certificats de naissance et de décès ; elle assure l'éducation civique, politique et électorale, etc. Nous partageons le point de vue de Gilles Mpembele qui estime que de nos jours, l'Eglise, à travers ses structures, ses commissions et ses organes travaille de façon ardue : elle est en permanente collaboration avec l'État dans plusieurs domaines y compris l'éducation⁷⁹⁷. En ce qui concerne le domaine de l'éducation, voici ce que nous écrivions en 2021 :

Il convient de rappeler qu'avec la zaïrianisation, les écoles ont été étatisées, ayant pour conséquence la gestion calamiteuse, traduite par le relâchement des valeurs morales essentielles à toute éducation, en l'occurrence : le sens de Dieu et de la dignité humaine, la distinction nette entre le bien et le mal (principe fondamentale de moralité), le respect du bien commun et du bien d'autrui, l'esprit du travail, d'initiative et de rigueur, de la discipline, de la préservation des modèles de référence, le sens du don de soi et du service gratuit, le respect des parents et des aînés cher à la culture congolaise. Face à cette dégradation de l'éducation dans les écoles, les parents et les couches moins fortunées du pays demandèrent en 1976, à l'Eglise de s'occuper de la gestion des écoles du pays. Ainsi, le 26 février 1977, l'Eglise catholique et les autres confessions religieuses du pays signèrent avec l'Etat la "Convention de gestion des écoles nationales". C'est ce cadre juridique qui lui permet désormais d'apporter sa contribution majeure, grâce à son expérience avérée en matière d'enseignement, à l'amélioration de l'éducation. D'après les statistiques que tenons de la CENCO, l'Eglise catholique gère un réseau d'écoles les plus fréquentées et les plus sollicitées dans le pays : 14.000 établissements dont plus de 10.000 pour le primaire et 4.000 plus le secondaire ; plus

⁷⁹⁶ Léonard SANTEDI, « La présence de l'Eglise catholique dans l'espace public en RD Congo », *art. cit.*, p. 233.

⁷⁹⁷ Gilles MPEMBELE, « RD CONGO : approche alternative pour renforcer un état fragile », in *Congo-Afrique* 2022, n° 564, p. 374.

de 4.000.000 d'élèves représentant plus de la moitié d'enfants scolarisés dans le pays ; plus de 120.000 enseignants⁷⁹⁸.

Bref, par son implication dans le domaine éducatif, l'Eglise a servi de levier pour le relèvement du pays. Par son témoignage de vie, elle a contribué à l'attestation de formes possibles d'une vie collective fondée sur la justice et la paix. Ceci constitue une réponse à l'exigence du deuxième Concile de Vatican, qui voudrait que l'Eglise collabore avec l'Etat pour une éducation intégrale de tout homme et de tout l'homme :

Pour que tous les citoyens soient en mesure de jouer leur rôle dans la vie de la communauté politique, on doit avoir un grand souci de l'éducation civique et politique ; elle est particulièrement nécessaire aujourd'hui, soit pour l'ensemble des peuples, soit, et surtout, pour les jeunes. Ceux qui sont, ou peuvent devenir, capables d'exercer l'art très difficile, mais aussi très noble de la politique, doivent s'y préparer ; [...] Ils lutteront avec intégrité et prudence contre l'injustice et l'oppression, contre l'absolutisme et l'intolérance, qu'elles soient le fait d'un homme ou d'un parti politique ; et ils se dévoueront au bien de tous avec sincérité et droiture, bien plus, avec l'amour et le courage requis par la vie politique⁷⁹⁹.

Dans un Etat faible et/ou failli, la contribution de l'Eglise en tant qu'à la fois autorité morale et acteur de la société civile devrait être prise en compte et au sérieux, étant donné que c'est l'une des meilleures façons qui a permis de surmonter les insuffisances et les « détresses » de l'Etat, en s'appuyant sur les valeurs essentielles et sur les valeurs éthiques. En d'autres termes, l'Église exerce véritablement son rôle dans l'éveil de conscience civique, ainsi que dans la mobilisation de ses membres à la justice, le but étant l'épanouissement de la vie socio-politico-économique qui soit conforme à l'humanité de l'homme. Dans ce sens, elle ne saurait uniquement s'occuper du spirituel. Son action sociopolitique devrait également concerner, ainsi que venions de le noter, tout ce qui porte sur la dignité de l'homme, à la lumière de la doctrine sociale de l'Eglise. « Bien que ce nouveau rôle ait souvent provoqué un tollé contre l'Église, accusée de “se mêler de politique”, il n'en est pas moins certain qu'il s'agit là d'une partie de sa mission aujourd'hui⁸⁰⁰. »

Se dessine ainsi l'exigence d'une théologie politique, indissociablement publique et prophétique, qui se fonde sur l'engagement sociopolitique des évêques catholiques, inséparablement de la marche de la société congolaise. Il s'agit d'une « réflexion qui, face aux défis qui caractérisent celle-ci (la société) – surtout dans l'asservissement de l'homme – permet

⁷⁹⁸ Claude NSAL'ONANONGO, *La question de la médiation en christianisme*, op. cit., p. 274.

⁷⁹⁹ CONCILE ŒCUMENIQUE VATICAN II, *Constitution pastorale sur l'Eglise dans le monde de ce temps, Gaudium et Spes*, Paris, Cerf, 2004, n° 75, §6.

⁸⁰⁰ Claude NSAL'ONANONGO, *La question de la médiation en christianisme*, op. cit., p. 241.

à ce dernier (l'homme) de se référer à l'Évangile dans le but de transformer la société dans laquelle il vit. Les enjeux sont ceux liés à l'engagement politique des chrétiens, à l'interpellation des oppresseurs qu'à l'instruction des opprimés, dans la constitution des sujets éthiques⁸⁰¹. »

2° Perspective d'une théologie politique de la présence

Nous l'avons déjà noté à l'introduction générale. C'est à partir de « l'apocalypse du politique », telle qu'articulée par Vincent Delecroix, que nous pouvons, dans le contexte congolais, proposer une théologie politique de la présence⁸⁰². Celle-là nous paraît pertinente dans la mesure où elle articule le passé, le présent et l'avenir dont est porteur le théologico-politique chrétien. Cette perspective rend compte du « rôle de la religion chrétienne dans le développement de la politique occidentale [qui] est au centre de ce débat – depuis la théologie politique de Schmitt et Taubes jusqu'à la philosophie de l'histoire de Löwith et Kojève et au “pouvoir pastoral” et “gouvernemental” de Foucault⁸⁰³. » Mais en ce qui concerne la théologie politique de la présence, il conviendrait de préciser avec Philippe Büttgen, « qu'il s'agit de « l'intérêt que la théologie politique suscite pour la théologie, en dehors de la théologie, [c'est-à-dire] un intérêt non théologique pour la théologie⁸⁰⁴. »

Dans le contexte congolais, la théologie politique de la présence réfléchit sur la manière dont l'Église, en tant qu'institution privée, intervient dans la sphère sociopolitique. À la lumière de sa doctrine sociale, elle se définirait comme l'intelligence de la foi engagée dans l'histoire atroce du peuple congolais et de sa société. Elle se voudrait, en d'autres termes, comme une théorie critique sur la praxis historique de la société congolaise menée par l'Église en tant qu'instance contestatrice des pratiques politiques meurtrières de l'humanité de l'homme. Mais

⁸⁰¹ Claude NSAL'ONANONGO OMELENGE, *La théologie politique publique, op. cit.*, p. 310.

⁸⁰² Cette expression a déjà été employée par Christian Pian, dans une perspective théologique. En effet, c'est dans le cadre de ses recherches sur la théologie de l'histoire de Helmut Richard Niebuhr (1894-1962) qu'il propose une éthique théologique de la « présence de Dieu dans le monde », dont les enjeux sont de grande importance dans le débat public et politique, puisque portant sur les questions sociales. Cette éthique permet d'explicitier l'intelligibilité des convictions théologiques eu égard à leur opérativité pratique. De portée pratique, elle s'articule selon l'auteur, autour de trois thèmes transversaux : 1°) une théorie chrétienne de l'histoire, 2°) la foi en un Dieu souverain envisagé du point de vue d'un monothéisme radical, et 3°) une éthique de la réponse résultante. Ces thèmes président à une éthique de conviction qui constitue arrière-garde pour la décision et l'action. Christian PIAN, « Pour une éthique théologique incarnée dans l'histoire. M.-D. Chenu et H.-R. Niebuhr », in *Revue d'Éthique et de Théologie Morale* 2013, n°275, Vol. 3, pp. 59-77.

⁸⁰³ Elettra STIMILLI, « L'apocalypse, entre théologie politique et gouvernementalité », in *Revue de l'histoire des religions* 2016, n° 3, p. 83.

⁸⁰⁴ Philippe BÜTTGEN, « Théologie politique et sciences sociales. Une réponse », in *Revue de l'histoire des religions* 2021, n°3, T. 238, pp. 445-460.

cette réflexion théologique revêt une nouvelle portée, étant donné sa nouvelle tonalité, indissociablement du fait qu'elle fait émerger « de nouvelles thématiques liées à l'aujourd'hui et à la dramatique du destin congolais⁸⁰⁵ ». Elle crayonne « des propositions d'actions concrètes au sein d'une Eglise militante portée par une théologie politique publique militante, et surtout la ferveur d'une foi qui se saisit des enjeux politiques, économiques, sociaux et culturels d'aujourd'hui pour en faire des enjeux de foi⁸⁰⁶. » Ce qui rend pertinente l'idée selon laquelle « le sujet de la théologie est toujours un sujet politique par son enracinement dans l'histoire et dans la société, étant donné que dans le contexte ecclésial, la relation à Dieu ne saurait se tisser et se vivre par un individu isolé⁸⁰⁷. »

Dans le contexte congolais de crise, la théologie politique qui s'abreuve de l'engagement sociopolitique de l'Eglise dans la sphère politique est une « théologie de la présence », c'est-à-dire, une théologie qui est d'aval en amont « un service », une diaconie.

Considérer la théologie comme un service, c'est indiquer qu'elle n'est pas un discours purement spéculatif et a priori, fait pour le plaisir de quelques spécialistes ; ni un discours impérialiste, élaboré pour d'autres temps ou d'autres lieux et puisé tel quel dans les dictionnaires et manuels. Le théologien doit demeurer au contraire à l'écoute de la communauté dans laquelle il se trouve incorporé, et rester attentif à ses interrogations, à ses adhésions, à ses résistances et à ses refus⁸⁰⁸.

Etant donné son ancrage dans l'histoire du peuple congolais et de sa société, la théologie politique de la présence est ainsi une théologie non métaphysique, non dogmatique et non autoritaire. Car, « la politique devient un enjeu de foi pour le théologien et le chrétien engagé⁸⁰⁹ » pour la transformation de l'homme et le changement de la société. Dans ce sens, cette théologie politique de la présence dans le contexte congolais de crise ressemble à celle que propose Jean-Louis Souletie dans le contexte français, puisqu'elle se fonde sur l'idée selon laquelle l'Eglise, dans sa mission pastorale et au nom de sa doctrine sociale, mène un combat contre la pauvreté⁸¹⁰. C'est pourquoi, nous insistons sur l'idée que la théologie politique de la présence nous proposons dans le contexte congolais s'intéresse d'aval en amont à l'homme, à sa libération intégrale. En d'autres termes, « elle est au service de l'homme et de la société en

⁸⁰⁵ KÃ MANA, Préface à *Théologie politique publique*, *op. cit.*, p. 9.

⁸⁰⁶ *Ibidem*.

⁸⁰⁷ Johann-Baptist METZ, *Pour une théologie du monde*, *op. cit.*, pp.20-22. 127.

⁸⁰⁸ NTEDIKA KONDE, « La théologie au service des Eglises d'Afrique », in *Revue de Théologie Africaine* 1977, n° 1, p. 5.

⁸⁰⁹ KÃ MANA, Préface à *Théologie politique publique*, *op. cit.*, p. 10.

⁸¹⁰ Jean-Louis SOULETIE, « La théologie politique et le combat contre la pauvreté », in *Transversalité* 2009, n° 111, pp. 105-117.

quête de paix, de justice et du vivre-ensemble, c'est-à-dire du salut ; elle est au service de l'Eglise qui exprime, qui s'engage sur tous les fronts pour le bien-être intégral de l'homme⁸¹¹. »

Il conviendrait de noter que cette théologie politique de la présence revêt une dimension éthique, étant donné qu'elle se fonde sur les normes de l'Eglise dont le bien agir, la défense de la vie, en vue d'une société émancipée et libre constitue la règle d'or. Dans ce sens précis, elle ne peut se transformer en un système de dogmes intemporels, dénués de signification, pour lesquels les théologiens, les croyants et l'Eglise congolaise se donneraient le travail d'en resasser les contours au nom d'une certaine orthodoxie. Nous ne cesserons de le répéter, dans un contexte congolais de crise, cette théologie politique devrait être cette dynamique contextuelle qui prend en compte les idées contemporaines dans la connaissance de la réalité (l'épistémologie), sans gommer la prise en compte de l'homme dans son élaboration (anthropologie), et l'histoire dans son déploiement (l'analyse sociopolitique).

Dans ce contexte, la praxis signifie plus que l'application de la vérité théologique à une situation donnée ; elle signifie la réception de la foi chrétienne dans un contexte particulier, réception qui conduirait à la libération de tout homme et de l'homme. Ceci paraît soutenable dans la mesure où le christianisme paraît, aux yeux de Leonardo Boff, comme « une force de libération et de promotion humaine, ferment de créativité et d'engagement, énergie de refus et de résistance contre toutes les forces de la mort et de l'exploitation⁸¹². » Tel est le caractère radicalement historique de la théologie politique de la présence : historique en fonction de ce que doit être la raison humaine, inséparablement de l'expérience de l'Eglise, toujours aux prises avec les nouveaux défis sociopolitiques⁸¹³. Et puisque l'Eglise prend part aux débats politiques de la société congolaise, elle est cette institution pleinement politique, au sens du néoinstitutionnalisme historique et sociologique : son rôle « ne consiste pas simplement à mettre en œuvre une politique de recommandations à l'État, mais à incarner un autre type de politique, en sorte que le monde puisse connaître une politique véritable et être transformé⁸¹⁴. » En tant que telle, elle peut apporter une contribution à la vie politique qui la déborde.

⁸¹¹ Claude NSAL'ONANONGO, *La question de la médiation en christianisme*, op. cit., p. 241.

⁸¹² Leonardo BOFF, *Le Notre Père. Une prière de libération intégrale*, traduit du brésilien par Christine et Luc Durban, Paris, Cerf/Bellarmin, (Coll. « Théologies »), 1988, pp. 11-13. Le titre est : « Ni théologisme ni sécularisme ».

⁸¹³ Claude GEFFRE, *Croire et interpréter. Le tournant herméneutique de la théologie*, Paris, Cerf, 2001, p. 85.

⁸¹⁴ William CAVANAUGH, *Migrations du sacré. Théologies de l'État et de l'Eglise*, Traduction française A. Fouques Duparc, E. Iborra et D. Sureau, Paris, Éditions de l'Homme Nouveau, 2010, p. 76.

Se voit définitivement mis en relief le caractère contextuel de cette théologie politique, c'est-à-dire son caractère non dogmatique et non métaphysique. En tant que telle, elle ne cesse de questionner fondamentalement les vertus morales et civiques des Congolais ainsi que de leurs institutions. Car, comme « l'exercice du pouvoir politique ne promeut pas les valeurs de paix, de justice et de liberté, de cohésion nationale pour lesquelles les pères de l'indépendance ont payé de leurs vies, afin de tracer les voies de la libération intégrale des populations congolaises⁸¹⁵ », l'Eglise en RD Congo se devrait de jouer son rôle prophétique, qui s'inscrit dans son combat pour le changement anthropologique, éthique et politique. Car, elle affronte les défis de la dictature, de la mauvaise gouvernance, de la misère qui asphyxient les aspirations fondamentales des Congolais.

Cette théologie politique de la présence est également une « théologie de la libération », au sens de la rédemption de l'homme, étant donné que « l'Eglise qui est en R.D. Congo, ne peut continuer efficacement le travail de l'évangélisation qui lui incombe sans tenir compte de cette réalité. Le peuple à évangéliser a besoin de son soutien pour se libérer⁸¹⁶. » La libération dans le contexte congolais de crise porte essentiellement sur la reconstruction de la personne humaine dont la nature et la dignité ont été détruites par les diverses crises. Elle concerne également sur la reconstruction de l'Etat, dont les fondements, les outils et le mode de fonctionnement ont été corrodés par les dirigeants Congolais. Telle est donc la mission sociopolitique de l'Eglise qu'explicite le Président de la Conférence épiscopale d'Afrique centrale :

Il faudra encore reconstruire la personne humaine qui a été détruite dans son être le plus intime à cause des actes inciviques et immoraux posés par les uns et les autres durant ces années mouvementées de notre histoire. Il faudra reconstruire l'autorité de l'Etat, les infrastructures sociales ou publiques sauvagement détruites, relancer l'économie nationale et redonner à tous les habitants la joie de vivre. Surtout, il faudra reconstruire l'homme politique, l'agent de l'ordre (militaire et policier) pour instaurer l'ordre dans le pays. Il faudra relancer une saine coopération interrégionale basée sur la confiance mutuelle et le respect entre les peuples de l'Afrique Centrale. Pour cela, nous croyons que notre Eglise ne se fatiguera pas d'évangéliser les cœurs. Elle s'armera toujours de courage prophétique pour agir, parler aux acteurs

⁸¹⁵ Claude NSAL'ONANONGO, *La question de la médiation en christianisme*, op. cit., p. 246.

⁸¹⁶ Xavier MAROY RUSENGO, *Rôle de l'Eglise pour le changement politique R.D. Congo et dans la Sous-Région des Grands-Lacs*, Bukavu, 2006, p. 1.

sociopolitiques du pays, elle invitera les uns les autres à plus d'amour et de tolérance et d'acceptation mutuelle dans la vérité et la justice⁸¹⁷.

La théologie politique de la présence ne va pas sans enjeux éthiques, étant donné qu'elle insiste également sur l'éducation de l'homme politique congolais qui ne vit et ne respire que par la corruption. Il y a enfin des enjeux de coopération, puisque pour faire de la RD Congo un pays fort et une oasis de paix, les Congolais doivent s'ouvrir à l'Afrique et au monde. La particularité de cette théologie politique de la présence est qu'elle établit un rapport entre foi chrétienne et action sociopolitique au sein de la société congolaise, rapport qui se fonde aussi bien sur l'éthique de la vérité que sur l'éthique de la responsabilité. Dans ce sens, la mission de l'Eglise congolaise portera, d'aval en amont, sur l'éveil d'une « conscience éthique cohérente et responsable ». La teneur d'un tel éveil se galvaniserait dans l'interpellation des acteurs sociopolitiques, dont les comportements et les agissements détruisent la société.

En définitive, trois voies pour la libération de l'homme et de la société congolaise sont proposées dans cette thèse : la voie anthropologique, la voie sociopolitique et la voie éthique. La voie anthropologique concerne la conversion fondamentale de l'être congolais, conversion qui lui permettrait de passer d'un être asservi à un être libre. La voie sociopolitique est celle qui pose l'exigence d'un autre Congo possible, d'une nouvelle classe politique « altruiste et éclairée à la tête de l'Etat : un Etat fondé sur des institutions et des personnes crédibles, qui ont le sens de l'organisation et la maîtrise des arcanes de la stratégie politique, de façon à mobiliser et à mettre au travail un peuple qui a besoin d'encadrement⁸¹⁸. » Enfin, la voie éthique est celle qui postule changement fondamental du système des valeurs. Il s'agit d'un changement des profondeurs conduit à l'intériorisation « des normes dans la pratique courante de la société, aussi bien au niveau des individus qu'à celui des groupes qui la compose, de la sagesse des tous les peuples respectueux de la morale⁸¹⁹. »

⁸¹⁷ Xavier MAROY RUSENGO, *Rôle de l'Eglise pour le changement politique R.D. Congo et dans la Sous-Région des Grands-Lacs*, op. cit., p. 2.

⁸¹⁸ Claude NSAL'ONANONGO, *La question de la médiation en christianisme*, op. cit., p. 247.

⁸¹⁹ KANKWENDA MBAYA (dir.), *Les intellectuels congolais face à leurs responsabilités devant la nation*, Kinshasa, Editions ICREDES, 2007, pp. 49-50.

CONCLUSION

Il a été question dans ce dernier chapitre de relever le lien entre christianisme et politique, entre la sphère religieuse et la sphère publique à partir de l'engagement sociopolitique des évêques catholiques entre 1990 et 1994. Nous avons voulu, à l'aune de notre analytique, de mettre en exergue l'éthique de la vérité et celle de la responsabilité, endossées dans cet engagement sociopolitique des prélats catholiques. Pour ce faire, nous avons examiné trois textes dont une déclaration et deux messages. Il en est ressorti que l'engagement sociopolitiques des évêques catholiques Zaïrois dans la sphère sociopolitique zaïroise rend compte du lien historique et contemporain qui existe entre christianisme et politique en RD Congo. Conséquemment, leur prise de parole dans la sphère sociopolitique, au travers de déclarations et de messages est une invitation adressée aux populations zaïroises à « se libérer de toute peur », pour « bâtir la Nation » et à la « servir ». Il s'agit, par ailleurs, d'une exigence pour eux de se « préparer » en vue d'assumer les charges et les fonctions politiques en toute responsabilité, en toute vérité et en toute justice.

Par ailleurs, cet engagement sociopolitique des évêques catholiques constitue une sorte d'impératif moral pour les populations zaïroises d'hier et congolaises d'aujourd'hui, impératif moral qui leur exige de vivre leur « citoyenneté », dont les actions seront éclairées par leur foi. En RD Congo en effet, les chrétiens apportent toujours leur contribution et leur expertise à la vie sociopolitique du pays au nom de leur foi au Christ et à sa parole ; ils s'engagent au plus haut point « aux côtés de ceux qui luttent pour le respect des règles démocratiques⁸²⁰. » C'est à l'aune de la démocratie que l'on pourrait cultiver une « forme de société, une forme de gouvernement et enfin, une culture⁸²¹ » politique.

De ce qui précède, en jouant le rôle de médiation, par le biais d'appels à la transformation des individus et de leur société, la parole publique des évêques catholiques est une proposition de changement de la situation de crise à la situation de paix, de la situation de dictature en la situation de la démocratie. C'est cette perspective qui nous a permis, dans le contexte congolais de crise, d'articuler l'éthique de la vérité et l'éthique de la responsabilité, ce qui aiderait les Congolais à transformer leur être social, changement anthropologique,

⁸²⁰ Jean-Luc BRUNIN, « Mission de l'Eglise et démocratie », in *Spiritus* 1999, n° 155, Vol. XL, pp. 133.

⁸²¹ Paul VALADIER, « Quelle démocratie dans l'Eglise », in J. WEYDERT, *Fragile démocratie*, Paris, Bayard, 1998.

inséparablement de leur agir politique, changement éthique, pour la reconstruction de leur Nation.

La notion de théologie politique de la présence que nous avons suggérée nous paraît pertinente pour comprendre le référentiel qui sous-tend l'action de médiation entreprise par la Conférence épiscopale nationale du Zaïre, entre 1960 et 2006 en RD Congo. Nous pouvons donc conclure que l'Eglise en RD Congo, hier comme aujourd'hui, ne travaille pas seulement pour sa propre croissance spirituelle ; elle s'engage sans relâche à l'achèvement de l'œuvre de la création et à la libération de tout homme et de tout l'homme. Cet engagement dans la sphère sociopolitique se traduit du point de vue de l'assistance humanitaire, sur le plan de la santé, sur le domaine du développement, dans l'éducation civique, politique et électorale, etc.

CONCLUSION DE LA DEUXIEME PARTIE

Dans cette deuxième partie, nous nous sommes assignés en effet trois principaux objectifs.

Premièrement, évaluer d'une part ce qui reste du religieux en général, et surtout du christianisme dans l'œuvre de Michel Foucault, en faisant l'inventaire de différents paradigmes qui traversent et structurent son œuvre d'aval en amont. Cet inventaire paradigmatique nous a conduit à la conclusion selon laquelle l'œuvre de Michel Foucault constitue, dans le déploiement de ses harmoniques, une grande contribution à l'épistémologie des sciences des religions. Nous avons d'autre part tenté une évaluation de cette œuvre gigantesque, en indiquant ce qui pourrait en constituer une limite. Nous nous sommes interrogés sur ce que nous avons considéré comme un manque d'intérêt de la part de Michel Foucault qui n'a pas su traiter de la thématique de la tolérance, alors que celle-ci a présidé à l'être-ensemble des peuples, des groupes et des communautés au sein des sociétés modernes dont il est à la fois chantre et critique. Voilà pourquoi nous avons essayé de décroisonner sa pensée d'une part, en la mettant aux prises avec d'autres gestes philosophiques. Ainsi, avec John Locke et Pierre Bayle, qui sont des représentants de la tradition philosophique du XVII^{ème} siècle, nous avons mis en exergue deux idées majeures.

D'abord, avec John Locke, l'idée de la séparation et de la distinction entre l'Eglise et l'Etat, entre la sphère religieuse qui est du ressort des églises, et la sphère politique qui relève de la responsabilité du magistrat. Dans ce sens, nous avons indiqué qu'il existe « trois catégories d'opinions, d'actions et de pratiques intéressant le problème de la tolérance : 1) “les opinions qui ne sont pas du tout du ressort du gouvernement” ; 2) “les choses qui ne sont ni bonnes ni mauvaises, mais qui concernent cependant la société et les rapports que les hommes ont les uns par rapport aux autres” ; 3) enfin, “il y a celles qui concernent la société, mais qui sont également bonnes ou mauvaises par leur propre nature”⁸²². » Ensuite, pour opérationnaliser cette tolérance dans le contexte de l'intolérance religieuse, nous avons, avec Pierre Bayle, mis l'accent sur la liberté de conscience. Nous avons d'autre part, avec Charles Taylor et de Michael

⁸²² Sophie SOCCARD, *La tolérance chez Locke*, op. cit., p. 33.

Walzer, représentants des courants de philosophies politiques contemporaines, relevé l'idée que la tolérance exige la mise sur pieds de bonnes conditions sociales pour qu'il y ait la coexistence pacifique entre les citoyens d'une même société. Celles-ci se matérialisent par des « politiques de reconnaissance ».

De ce qui précède, la thématique de la tolérance étant devenu paradigmatique dans le contexte moderne multiculturel, nous pouvons soutenir l'idée qu'elle est une exigence « indispensable lorsqu'il y a une vie séparée⁸²³ » au sein d'une société ou d'un Etat. Ainsi, la question fondamentale à laquelle ce concept, d'origine théologico-politique, et devenu de plus en plus politique à notre époque, devrait répondre est celle-ci : « comment empêcher ceux (individus ou groupes) qui se rejettent mutuellement, pour des raisons multiples – passées ou présentes de propriété, de légitimité contestée, de rivalité des histoires, de religion, de culture, etc. –, de se penser et de se poser dans la négation l'un de l'autre ? Comment, par conséquent, penser et établir la coexistence⁸²⁴ ? »

Deuxièmement, nous avons tenté de faire la réception de la pensée de Michel Foucault dans le contexte congolais de crise, à partir de la notion de « l'éthique de la subjectivation collective ». Cette dernière, promeut le changement individuel et collectif, qui implique la transformation de sa société d'une part, en impliquant d'autre part l'émancipation du sujet, c'est-à-dire sa libération. C'est tout l'enjeu de l'étho-poétique entendue comme esthétique existentielle. En termes de résultat de la thèse, nous sommes parvenus à la conclusion suivante : comme en Occident, le christianisme a structuré la vie sociopolitique de la RD Congo hier et aujourd'hui. Ainsi, en raison de son impact et de son ancrage local et territorial, il a une influence sociopolitique qui a contribué dans la quête congolaise de la paix, en apportant son expertise, au processus de démocratisation du pays. Le christianisme, au travers de la Conférence épiscopale nationale du Zaïre (Congo) joue le rôle d'autorité morale vis-à-vis de l'Etat, puisqu'elle intervient dans tous les domaines de la vie sociopolitique en RD Congo. D'où une théologie politique de la présence.

En définitive, cette forte visibilité et cette grande influence sociopolitique du christianisme en RD Congo sont liées à un enjeu mondial contemporain : « partout dans le monde, le religieux est de retour. Son ascendant se ressent à l'intérieur des États comme sur la

⁸²³ Yves-Charles ZARKA, *Jusqu'où faut-il être tolérant ?*, Paris, Editions Hermann, (Coll. « Philosophie et Société »), 2016, IV^{ème} couverture.

⁸²⁴ *Ibidem*.

scène internationale et ce, jusqu'en Occident, où il semblait promis à une irrémédiable occultation. Le constat, enthousiasmant pour les uns, dérangeant pour les autres, est sans appel : la modernité n'a pas induit la disparition sociale, ni surtout politique, du religieux. Trois phénomènes majeurs le traduisent : - la polarisation des sociétés partagées entre effacement et réaffirmation des croyances, - la politisation renouvelée des religions, - la spiritualisation des politiques⁸²⁵. » En raison de cet argumentaire et de cet enjeu mondial, nous faisons donc nôtre la conclusion de Philippe Portier et Alain Dieckhoff « Dieu n'est pas mort. Il fait de la politique⁸²⁶. »

⁸²⁵ Philippe PORTIER et Alain DIECKHOFF (dir.), *L'enjeu mondial. Religion et politique*, Paris, Editions Sciences Po, 2017, IV^{ème} de couverture.

⁸²⁶*Ibidem*.

CONCLUSION GENERALE

Je crois que l'œuvre de Michel Foucault est fondamentale pour qui veut essayer de donner une forme nouvelle à l'éthique philosophique. Ses travaux sont, en effet, extrêmement riches ; ses intuitions peuvent être développées dans plusieurs directions différentes, et en vue de bien des projets⁸²⁷.

Portant principalement sur la pensée de Michel Foucault, cette thèse a convoqué, dans le déploiement de ses harmoniques, plusieurs disciplines dont la philosophie, l'histoire, droit, politique, et la sociologie religieuse et/ou la théologie. Elle se fonde sur l'idée foucauldienne qui considère le christianisme comme un régime de vérité. Elle a déployé ses harmoniques au sein de la problématique du gouvernement des hommes par la vérité, en ayant le christianisme comme matrice historique de formation et d'influence. Dans ses principaux objectifs et ses hypothèses majeures, elle a dégagé les enjeux anthropologiques, éthiques et politiques dont sont porteuses les pratiques et les institutions chrétiennes aussi bien en Occident qu'en RD Congo.

En rapport avec son objet, cette thèse a tenté de répondre, dans la première partie, à la question majeure qui consistait à savoir – d'abord – la manière dont, dans la culture occidentale, on exigeait de la part du sujet (individu) qui est dirigé, aussi bien « les actes d'obéissance », de « soumission » que des « actes de vérité » qu'il devait « dire » sur lui-même. Elle a essayé – ensuite – d'apporter une réponse sur ce que dirait le sujet, ce qu'il manifesterait « de soi », pour qu'il soit « transformé » (recrée) dans son être, qu'il soit jugé, pardonné, guéris et /ou sauvé. Elle a évalué, dans la deuxième partie, ce qui reste du religieux dans l'œuvre du philosophe français, c'est-à-dire sa signification d'une part et, la question qu'il poserait à la recherche philosophique contemporaine, en rapport avec la thématique de la tolérance, qui aurait présidé à la coexistence pacifique des groupes au sein des sociétés modernes d'autre part. Une autre question a porté sur ce que la pensée foucauldienne apporterait dans le contexte congolais de

⁸²⁷ Piergiorgio DONATELLI, « Foucault, éthique et subjectivité », *art. cit.*, p. 179.

crise, à partir de la notion de « l'éthique de subjectivation collective », comprise comme politique de la libération individuelle et collective, ayant pour visée la promotion des nouvelles pratiques de liberté en RD Congo⁸²⁸. Ainsi sommes-nous parvenus en dernier lieu à évaluer l'influence sociopolitique du christianisme en RD Congo, au travers de l'engagement sociopolitique des évêques catholiques. Notre conclusion était que dans le contexte congolais de crise, l'éthique de la vérité ne saurait faire l'économie de l'éthique de la responsabilité.

De ce qui précède, nous voudrions à présent faire un tour d'horizon, qui nous permet de rappeler les différentes thématiques qui ont structuré et rythmé l'écriture de cette thèse. Nous en retenons six.

§1. Ethique, subjectivité-vérité

La question de la subjectivité se pose dans des termes nouveaux précisément à l'intérieur de cette dynamique gouvernementale : il s'agit de comprendre quelles formes de rapport à soi et à sa propre liberté la pratique du gouvernement exige. Quelle forme de rationalité pratique est requise pour bien gouverner – mais aussi pour « être bien gouverné⁸²⁹ » ?

Cette thèse a traité de l'une des questions fondamentales qui traversent l'œuvre de Michel Foucault, celle du rapport entre subjectivité et vérité, rendu possible par les pratiques institutionnalisées du christianisme. Celles-ci « organisent des relations entre le “mal faire” et le “dire vrai” ; elles lient en faisceau les relations à soi, au mal et au vrai, sur un mode qui est sans doute beaucoup plus nouveau et beaucoup plus déterminant que tel ou tel degré de sévérité ajouté au retranché du code. Il s'agit en effet de la forme de la subjectivité : exercice de soi sur soi, connaissance de soi par soi, constitution de soi – même comme objet d'investigation et de discours, libération, purification de soi-même et salut à travers des opérations qui portent la

⁸²⁸ Cette éthique se structurent autour des questions suivantes : premièrement, « comment sommes-nous constitués comme sujets de notre savoir ? » ; deuxièmement, « comment sommes-nous comme sujets qui exercent ou subissent des relations de pouvoir ? » ; troisièmement, « comment sommes-nous comme sujets moraux de nos actions ? »

⁸²⁹ Daniele LORENZINI, Ariane REVEL et Arianna SFORZINI (dir.), « Actualité du “dernier” Foucault », *art. cit.*, p. 15.

lumière jusqu'au fond de soi, et conduisent les plus profonds secrets jusqu'à la lumière de la manifestation rédemptrice⁸³⁰. »

Dans ces techniques de soi sur soi, il s'agit d'une évaluation critique du sujet par lui-même, évaluation qui se fait aussi bien à l'épreuve de l'histoire qu'à l'épreuve des réalités socio-politiques présentes, évaluation qui conduit, selon le philosophe français au changement du sujet et/ou à sa transformation⁸³¹. Il s'agit là d'une ontologie historique qui porte sur le mode « d'être » du sujet, inséparablement de son style de vie (éthique), dans ses rapports au sexe, indissociablement de la folie et du pouvoir. Ce sont donc ces rapports qui permettent d'établir une subjectivité nouvelle, fondée sur l'éthique. De ce point de vue, la dimension éthique propre à l'ontologie critique du sujet doit se comprendre, dans la perspective foucauldienne, « comme une épreuve historico-pratique⁸³² » des limites que le sujet peut surmonter : c'est un travail du sujet sur lui-même en tant qu'être libre et en tant qu'être politique⁸³³. Dans ce sens, la pratique de véridiction, coulée dans le concept de *parrêsia* « se voit conférer un rôle autonome par rapport à la notion du souci de soi, [car] il ne s'agit pas seulement d'affirmer que le dire-vrai présuppose des pratiques où l'on prend soin de soi de façon particulière, mais que l'acte lui-même de dire la vérité peut correspondre à différentes choses au sein d'un même modèle qui explicite la relation entre le dire-vrai et le souci de soi⁸³⁴. »

Ainsi, avec et dans ses pratiques, ses techniques et ses rituels, le christianisme dispose d'une capacité de constituer l'individu. A travers eux (ses techniques et ses rituels), l'individu trouve et découvre les différentes modalités par lesquelles il est « amené à se constituer lui-même comme sujet⁸³⁵ ». Le christianisme est ainsi cet espace au sein duquel l'individu développe une soif inquiétante dans son âme, ce qui lui permet de la rendre réceptive aux injonctions du directeur, du confesseur et du maître. Et ce sont ces injonctions qui font en sorte que son âme reçoive les vérités divines, vérités qui sont de nature métaphysique, puisque relevant de la foi. Le sujet « fait un travail de dévoilement », qui rend disponible le « travail moral primaire ». Celui-ci lui permet de se construire comme « individu spécifique », puisqu'il

⁸³⁰ Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité. Tome 4 : Les aveux de la chair*, op. cit., p. 50.

⁸³¹ Michel FOUCAULT, « Qu'est-ce que Les Lumières ? », art. cit., p. 1394.

⁸³² Magda REFAA, *La notion de la gouvernementalité chez Foucault. Gouvernement contre gouvernement*, thèse de doctorat en Philosophie à l'Université Paris 8 Saint-Denis, p. 402.

⁸³³ *Ibidem*.

⁸³⁴ Piergiorgio DONATELLI, « Foucault, éthique et subjectivité », in Daniele LORENZINI, Ariane REVEL et Arianna SFORZINI (dir.), *Michel Foucault : éthique et vérité*, op. cit., p. 186.

⁸³⁵ Michel FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, op. cit., pp. 147-148.

dispose des traditions métaphysico-religieuses⁸³⁶. Le sens historique du sujet, la posture de son éthique, et la nature de sa vérité se trouvent ainsi explicités dans l'œuvre de Michel Foucault, ainsi que le note Frédéric Gros :

Le sujet qui se trouve convoqué par Foucault dans ses derniers ouvrages et ses cours au Collège de France [...], est un sujet dont le mode d'être est *historique* de part en part (puisqu'il s'agit justement d'en faire la généalogie), et un sujet, en tant que modalité déterminée d'un rapport à soi, pensé comme une des trois dimensions de l'*expérience*. La subjectivité est ce qui vient composer avec un jeu de vérité (Savoir) et un type de normativité donné (Pouvoir). Il ne s'agit pas pour Foucault, dans ces dernières recherches, d'une philosophie du sujet, mais de l'ouverture d'un domaine de subjectivation comme troisième dimension venant parachever les études archéologiques et généalogiques en leur donnant leur principe de clôture⁸³⁷.

De ce qui précède, l'éthique foucauldienne se comprend comme un ensemble de règles facultatives, en mesure d'évaluer ce que le sujet pose comme actes, ce qu'il dit, selon un mode d'existence approprié et particulier. Cette éthique est une esthétique de l'existence, c'est-à-dire une « détermination esthétique de l'existence⁸³⁸ ». En tant que telle, elle est différente de la morale et « des relations de pouvoir » qui caractérisent l'analyse politique. Car, le philosophe français ne voudrait nullement mener une réflexion sur « la politique dans les formes d'une morale, c'est-à-dire à partir d'une théorie politique donnée, d'un système de valeurs considéré comme universel, et il fait de ce refus une condition à l'action politique⁸³⁹. » Dans ce sens, « la détermination esthétique de l'existence devrait être entièrement séparée de sa détermination politique. [Etant donné que] la subjectivation est une "opération artiste" qui n'a pas sa place dans l'analyse des rapports de force et de pouvoir ; il y a des subjectivités éthiques-esthétiques et des subjectivités politiques (elles peuvent être réunies, mais elles sont des modes d'être distincts)⁸⁴⁰. »

Ainsi donc, le triptyque éthique-subjectivité-vérité qui constitue le point nodal de cette thèse, se fonde sur le paradigme des études foucauliennes dénommées « Foucault et le

⁸³⁶ Michel FOUCAULT, *Le courage de la vérité*, *op. cit.*, p. 189.

⁸³⁷ Frédéric GROS, *Michel Foucault*, Paris, PUF, 1996, p. 93.

⁸³⁸ Jean-François PRADEAU, « Le sujet ancien d'une politique moderne. Sur la subjectivation et l'éthique anciennes dans les *Dits et écrits* de Michel Foucault », in Pierre-François MOREAU (dir.), *Lectures de Michel Foucault. Volume 3. Sur les Dits et écrits*, Lyon, ENS Editions, (Coll. « Theoria »), 2003, p. 35.

⁸³⁹ Lawrence OLIVIER, « Michel Foucault, éthique et politique », *art. cit.*, p. 43.

⁸⁴⁰ Jean-François PRADEAU, « Le sujet ancien d'une politique moderne. Sur la subjectivation et l'éthique anciennes dans les *Dits et écrits* de Michel Foucault », *op. cit.*, pp. 35-31.

christianisme ». Le christianisme foucauldien étant en effet considéré comme « éclaté⁸⁴¹ » et, même si elle porte sur le « dernier Foucault » (1980-1984), cette thèse oscille et se déploie entre le christianisme considéré comme « gouvernementalité » (1978) et le christianisme considéré comme « régime de vérité » (1980). Ceci paraît soutenable dans la mesure où le christianisme « occupe une place croissante dans le travail de Foucault. [II] est abordé de différents points de vue : celui des disciplines, tout d'abord, et du processus de normalisation sociale à l'âge classique, puis celui du pastorat, comme matrice de la gouvernementalité moderne, celui, enfin, de la véridiction, avec la comparaison des formes antique et chrétienne de direction et d'examen de conscience⁸⁴². »

§2. Michel Foucault et les religions

En Occident le religieux est très vite revenu au cœur même des préoccupations de la philosophie politique [...], ce renouveau de la pensée a donné lieu, en fait, à des modèles variés d'articulation de la relation entre le politique le religieux⁸⁴³.

Cette thèse aura également ouvert une piste – petite soit-elle –, qui indique l'apport de Michel Foucault dans l'épistémologie des sciences des religions. Il y a lieu de faire observer que Michel Foucault revalorise le christianisme puisque, dans ses analyses généalogiques, il en fait l'une des matrices de la constitution du sujet occidental, indissociablement de la structuration de sa société. Ceci paraît intéressant puisque dans le contexte qui est le nôtre, nous assistons si pas à un « retour » du religieux au sein de nos sociétés, au moins à sa « permanence⁸⁴⁴ ». Cette « permanence » du fait religieux fait raisonner et claironner inexorablement son ascendant au sein de nos sociétés, qu'il devient difficile si pas impossible de s'en passer.

⁸⁴¹ Michel SENELLART, *Foucault et le christianisme : étapes d'une recherche Bibliothèque du Saulchoir*, 19 juin 2019, pp. 1-2.

⁸⁴² Michel SENELLART, *Foucault et le christianisme*, *op. cit.*, p. 2.

⁸⁴³ Philippe PORTIER, « La philosophie politique de l'Eglise catholique : changement ou permanence ? », in *Revue française de science politique* 1986, n° 36, Vol. 3, p. 325.

⁸⁴⁴ Sur le « retour » et la « permanence » du religieux lire : Philippe CAPELLE, (éd.), *Dieu et la cité. Le statut contemporain du théologico-politique*, Paris, Cerf, (Coll. « Philosophie & Théologie »), 2008 ; Yves-Charles ZARKA, « Le retour contemporain du théologico-politique : comment y résister ? », in CAPELLE, Philippe (éd.), *Dieu et la cité. Le statut contemporain du théologico-politique*, Paris, Cerf, (Coll. « Philosophie & Théologie »), 2008, pp. 261-274 ; Paul VALADIER, « Permanence du théologico-politique et religion, de nouvelles données », in *Recherches de Science Religieuse* 2006, n° 4, pp. 547-570 ; etc.

Il n'est pas alors totalement erroné de dégager l'un des mérites de Michel Foucault, qui réside dans le fait d'avoir montré, à partir du christianisme, que le religieux n'a pas disparu du social et du politique en Occident. C'est à partir du modèle des institutions religieuses, en l'occurrence les institutions chrétiennes, que l'Occident a organisé son système judiciaire, politique et social. A notre avis, trois faits majeurs expliquent le « retour » ou la permanence du religieux au sein de nos sociétés : « la polarisation des sociétés partagées entre effacement et réaffirmation des croyances, la politisation renouvelée des religions, la spiritualisation des politiques⁸⁴⁵. » C'est dans cet ordre d'idées que l'on comprendra que « le rôle matriciel du christianisme dans la constitution de la modernité européenne n'a pas occulté le rôle important de la religion chrétienne dans la généalogie de la modernité⁸⁴⁶. » Et qu'en tant que tel, il faudrait « récuser le déni, en insistant sur le rôle [...] joué par la réflexivité chrétienne dans la sortie de l'univers théocratique et dans l'émergence de la civilisation démocratique⁸⁴⁷. »

Bien plus, à partir des religions en général et du christianisme en particulier, Michel Foucault y décèle des pratiques de subjectivations, dont « l'herméneutique du sujet » paraît être la forme la plus originale. Cette dernière est comprise comme une sorte de connaissance particulière de soi qui conduit à l'émancipation du sujet et à sa transformation. La transformation pourrait se réaliser « sous différentes formes et différentes modalités pratiques : techniques de concentration spirituelle, de remémoration d'énoncés, de formation de soi par des pratiques de lecture, d'écriture, d'examen⁸⁴⁸, etc. » C'est également à partir du christianisme que le philosophe français estime que la subjectivation du sujet occidental n'est pas gréco-romaine, mais chrétienne, et qu'elle « tient aussi à la question de l'aveu et de la confession, et de la rupture que cette pratique instaure au XII^{ème} siècle en devenant obligatoire⁸⁴⁹. »

C'est également à partir des religions en général et de l'islam en particulier que l'on pourrait comprendre épistémologiquement les liens entre religions et politique, à travers la notion de « spiritualité politique »⁸⁵⁰. En effet, dans le cadre de cette thèse, nous pensons que toute cette notions clé se trouve enveloppée dans le concept de gouvernementalité, signifiant le

⁸⁴⁵ Philippe PORTIER et Alain DIECKHOFF, *Religion et politique*, op. cit., p. 5.

⁸⁴⁶ Philippe PORTIER et Jean-Paul WILLAIME, *Le christianisme et la modernité européenne. Récuser le déni*, Paris, Fondation pour l'innovation politique, 2018, p. 7.

⁸⁴⁷ *Ibidem*.

⁸⁴⁸ BERT Jean-François « Introduction », art. cit., pp. 11-26.

⁸⁴⁹ *Ibidem*.

⁸⁵⁰ Julien CAVAGNIS, « Michel foucault et le soulèvement iranien de 1978 : retour sur la notion de “spiritualité politique” », in *Cahiers philosophiques* 2012, n° 130, Vol. 12, pp. 51-71.

« gouvernement des hommes par la vérité », à l'aune des techniques d'aveu, d'examen, de direction de conscience, etc. Concluons ce paragraphe en faisant nôtre ce point de vue de Jean-François Bert :

En prenant la religion comme un objet qu'il faut situer, articuler ou connecter à d'autres éléments hétérogènes comme le social, le politique ou le culturel, Foucault cherche à faire constamment apparaître les grandes questions à l'intérieur des problèmes historiques concrets. En jouant de la sorte sur la nécessaire mise en relation de ces problèmes, il nous pousse à voir et à approcher la religion comme une instance matérielle qui, datée et impliquée dans un contexte souvent complexe, produit des effets concrets sur le réel⁸⁵¹.

§3. Penser le vivre-ensemble collectif à l'aune de la tolérance

Dans le cadre de l'évaluation de la pensée de Michel Foucault, cette thèse a, de façon expresse, abordé la thématique de la tolérance qui a pour visée l'être-ensemble des groupes, des peuples et des communautés au sein des Etats. Cette réflexion anthropologico-sociologique de nature politique sur la tolérance se fonde sur la place de l'autre. L'une des idées qui relance cette évaluation critique est celle que nous empruntons à Yves-Charles Zarka. Elle part du constat que « l'histoire moderne n'est pas seulement, comme le dit Foucault, celle des formes de gouvernements visant à assurer de multiples manières la reproduction du couple domination/assujettissement, mais elle est aussi l'époque d'une invention de valeurs. L'idée de la tolérance est à cet égard exemplaire : elle n'existe pas de toute éternité dans le ciel des idées, mais elle est le produit d'un lent processus par lequel la pensée moderne parvient à construire un concept du pouvoir politique où la coexistence des religions apparaît comme l'une des conditions fondamentales de la paix civile⁸⁵². »

Aussi convient-il de noter qu'avec la notion de tolérance, non seulement nous avons confronté d'une part la pensée de Michel Foucault avec la tradition philosophique du XVII^{ème} siècles, représentée par John Locke, Pierre Bayle. Nous l'avons, d'autre part mise aux prises avec d'autres gestes philosophiques contemporains, comme ceux de Charles Taylor et de Pierre Walzer. Cela nous a permis également de revisiter en réajustant, tant soit peu, cette notion théologico-politique, devenue de nos jours politique, mise hors-jeu par Michel Foucault, qui

⁸⁵¹ BERT Jean-François « Introduction », *art. cit.*, p. 22.

⁸⁵² Yves-Charles ZARKA, « Présentation générale », *art. cit.*, p. IX.

devrait présider à l'être-ensemble collectif au sein des sociétés modernes, étant donné que les sociétés modernes sont devenues de plus en plus multiculturelles. Ainsi donc, l'un des mérites de cette thèse consiste dans le fait d'avoir traité de la problématique de la tolérance tant du point de vue politique que du point de vue philosophico-juridique.

Du point de vue politique, on dirait que la tolérance est un principe moral qui implique l'acceptation du fait que la culture, les idées, les règles, les us et coutumes des uns sont différents de ceux des autres. La paix n'est envisageable que si la coexistence interculturelle, interraciale, interreligieuse est permanente. Elle implique également l'acceptation – aussi bien dans les faits que dans le droit – du principe de tolérance qui permettrait que la pluralité d'opinions religieuses, culturelles, politiques de s'exprimer, et de se déployer au sein d'une même société. Si du point de vue éthique la tolérance est cette vertu dont la visée est d'orienter les actes, et si elle est un principe auquel viennent s'abreuver les libertés humaines fondamentales, du point de vue politique, il y a plusieurs façons dont les démocraties modernes conçoivent cette vertu et la protègent :

Certaines conçoivent que la tolérance s'adosse au principe de liberté, au point que l'acceptation de la circulation des idées n'y rencontre pas de limite, y compris celles qui défendent des positions idéologiques ou religieuses extrêmes exprimant une intolérance manifeste [...]. D'autres démocraties considèrent que la puissance publique doit jouer un rôle pour éviter la montée de l'intolérance, en posant des limites à l'expression libre des idées et en prohibant toute manifestation d'appel à la haine sur des critères philosophiques, religieux, sociaux ou raciaux⁸⁵³.

Du point de vue philosophico-juridique, on notera que dans notre compréhension de la tolérance, nous ne nous sommes pas seulement limités à son analytique théologico-politique : nous nous sommes également demandé si avec le concept de « coexistence », la tolérance pouvait promouvoir l'être-ensemble des communautés, des groupes et des peuples au sein des sociétés modernes. Car :

en analysant les nouveaux enjeux de la tolérance aujourd'hui, nous verrons le problème de la coexistence se déplacer à la fois à l'intérieur des Etats et dans les relations internationales. Le principe de réciprocité qui est inhérent au concept de tolérance permet de penser les conditions de la coexistence (identités, différences, reconnaissance, frontières,

⁸⁵³ Charles TAYLOR, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, op. cit., pp. 536-537.

égale dignité des histoires, justice relative, etc.) dans un monde déchiré⁸⁵⁴.

Il en ressort que de nos jours la vertu de la tolérance nous permettrait d'avoir des règles et des normes à ériger au sein de nos sociétés déchirées, règles et normes qui favoriseraient l'être-ensemble des groupes, des communautés et des peuples. Comme la coexistence entre les religions est d'ordre civil et privé, elle exige – au nom de la laïcité –, la séparation entre la sphère religieuse et la sphère politique. Celle-ci implique à son tour l'égale reconnaissance de dignité des croyances. Tel est son horizon théologico-politique qui plonge ses racines aussi bien dans la Réforme qu'au sein de la tradition philosophique du XVII^{ème} siècle, dont les grandes figures sont John Locke et Pierre Bayle.

Un autre accent devrait être placé sur les enjeux sociologiques de cette coexistence, étant donné que la tolérance est une exigence impérative à la survie des individus au sein d'un Etat. En effet, « mener une vie sociale sans la tolérance reviendrait à œuvrer pour la déstructuration même de la société⁸⁵⁵ », tant il est vrai que « la tolérance rend possible, l'existence des différences ; [car] les différences rendent nécessaires l'exercice de la tolérance⁸⁵⁶. » Pour le dire autrement, elle est l'une des conditions qui permettent la coexistence des différences, de même que la coexistence appelle à la tolérance des différences. Le jeu et l'enjeu politique consisteraient à articuler l'idée d'un « un ordre politiquement stable et moralement légitime⁸⁵⁷. »

Au demeurant, même si dans leur façon de traiter de cette question de la tolérance certains penseurs ont privilégié l'idée négative en rapport avec la présence de certaines minorités religieuses au sein des sociétés occidentales, il n'en va pas pour autant que cette perspective invalide la réflexion du modèle de tolérance appelée « tolérance-structure⁸⁵⁸ ». Ce modèle permettrait de re-penser les relations intercommunautaires en vue de promouvoir l'être-ensemble. Ce modèle favoriserait donc « l'intégration » de minorités religieuses, culturelles au sein des sociétés ; il permettrait qu'elles soient gouvernées sur la base de la culture démocratique.

⁸⁵⁴ Yves-Charles ZARKA, Franck LESSAY et John ROGERS, *Les fondements philosophiques de la tolérance*, op. cit. IV^{ème} de couverture.

⁸⁵⁵ Michael WALZER, *Traité sur la tolérance*, op. cit., p. 10.

⁸⁵⁶ *Ibidem*.

⁸⁵⁷ *Ibid.*, p. 15.

⁸⁵⁸ Yves-Charles ZARKA, Franck LESSAY et John ROGERS, *Les fondements philosophiques de la tolérance*, op. cit., pp. V-VI.

§4. Réception de l'éthique de la subjectivation collective dans le contexte congolais de crise : une éthique de transformation et du changement social

Dans un contexte de crise qui élabore les Congolais et leur société, cette thèse a tenté la réception de la pensée de Michel Foucault, à partir de la notion opératoire de l'éthique de la subjectivation collective. Celle-ci se déploie dans « l'étho-poétique », entendue comme processus de subjectivation, de changement et de libération de l'individu. Il s'agit d'« une éthique incompatible avec le schéma de la maîtrise de soi et par conséquent, incompatible aussi avec l'idée de la liberté individuelle sous-jacente au diagramme de la gouvernementalité⁸⁵⁹. » Nous avons insisté sur l'idée que l'éthique de la subjectivation collective permettrait aux individus-Congolais d'avoir une distance critique, une remise en question vis-à-vis d'eux-mêmes et, au plus haut niveau, vis-à-vis du pouvoir politique et de l'ordre établi qui les assujettit.

Tel est le défi de la « volonté collective », qui articule les énergies que tous les citoyens, pour tous « travaillent » pour changement. Ce changement se traduirait, dans le contexte congolais de crise, par la fin de la dépendance, la lutte contre la corruption, le combat contre la médiocrité et contre l'incompétence⁸⁶⁰, etc. Ce changement, se manifesterait aussi par une lutte intrépide pour la transformation radicale « des formes de vie et des conditions d'existence⁸⁶¹ » ; par une lutte pour une autre forme de subjectivité, en tant que « lieu d'une résistance qui n'est plus antérieur aux relations de pouvoir, mais qui ouvre un écart entre éthique et politique⁸⁶². » Il s'agit enfin du changement de tout homme et de tout l'homme, individuellement et collectivement. C'est donc un changement qui devrait être radical vis-à-vis de l'expérience qu'ils ont d'eux-mêmes, de la politique et de leur société. Le changement à ce niveau touche d'aval en amont leur mode de vie ; elle implique et appelle à la résistance⁸⁶³. Cette résistance implique la construction des « dissidences novatrices » et des « révoltes constructrices », pour l'avènement d'un autre Congo possible.

⁸⁵⁹ Nelson Fernando Roberto ALBA, « Subjectivation éthique et spiritualité politique : à propos de l'analyse de Michel Foucault sur la révolution iranienne », *art. cit.*, p. 81.

⁸⁶⁰ Michel FOUCAULT, « Le chef mythique de l'Iran », in *Dits et écrits II, op. cit.*, p. 75.

⁸⁶¹ Nelson Fernando Roberto ALBA, « Subjectivation éthique et spiritualité politique : à propos de l'analyse de Michel Foucault sur la révolution iranienne », *art. cit.*, p. 81.

⁸⁶² *Ibid.*, p. 98.

⁸⁶³ Michel FOUCAULT, « L'esprit d'un monde sans esprit », in *Dits et écrits II, op. cit.*, pp. 748-749.

§5. Rapports entre christianisme et politique à l'aune de l'engagement sociopolitique des évêques catholiques congolais

Nous avons voulu, en termes de synthèse, vérifier le lien complexes et complémentaires entre christianisme et politique, à travers l'analyse de l'engagement sociopolitique des évêques catholiques. En analysant une de leurs déclarations et deux de leurs messages, nous avons dégagé l'idée selon laquelle l'engagement sociopolitique des évêques catholiques se fonde sur l'éthique de la vérité et de l'éthique la responsabilité. Cela ne va pas sans enjeux : l'enjeu épistémologique consiste à relever les liens historiques et contemporains, anthropologiques et politiques entre christianisme et politique ; l'enjeu éthique porte sur le fait que l'engagement sociopolitique des évêques catholiques se fonde sur la vérité, il exige de la part du sujet de poser des actions fondées sur la responsabilité et la sincérité ; l'enjeu politique concerne le fait que dans sa tonalité polémique, contestataire et dénonciatrice, cet engagement sociopolitique des évêques catholiques traite des questions relatives à la paix, à la justice et à la démocratisation du pays.

Les représentations de la vie collective que le message des évêques se rapportent à la maturité et au civisme du peuple, à son pouvoir de souverain primaire, à son auto-détermination et à l'unité nationale. La représentation identitaire que les évêques se font du peuple congolais se structure autour de la construction du pays, de la consolidation de la culture démocratique et de la pacification du pays et de son inscription dans le registre des nations respectables et dignes. L'identité donnée à l'auditoire étant plurielle et construite sur le mode collectif plutôt qu'individuel, les évêques conceptualisent la catégorie "peuple congolais" comme un principe de l'identité communautaire. Ils lui donnent une connotation idéologique dont le but est d'amener l'ensemble de la population à s'unir autour des valeurs chrétiennes et démocratiques⁸⁶⁴.

Aux prises avec la pensée foucauldienne, cet engagement sociopolitique des évêques catholiques est une « forme discursive⁸⁶⁵ » parrésiasique ; il aboutit dans une praxis sociale, dans la mesure où il porte sur les questions sociopolitiques. Il est une esquisse d'« audiographie » qui « a ses attributs formels et ses marques constitutives, ses obligatoires

⁸⁶⁴ Ignace NDONGALA MADUKU, « La construction discursive des identités dans la parole des évêques catholiques du Congo (RDC). Présentation et perspectives d'une recherche en cours », *art. cit.*, p. 444.

⁸⁶⁵ Michel FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard (Coll. « Tel »), 2008, p. 153.

discursifs, ses cheminements argumentatifs⁸⁶⁶. » Présupposé par la parole publique des évêques catholiques, cet engagement sociopolitique est caractérisé par une force prescriptive, indissociablement d'une valeur normative. Car, les prélats catholiques congolais tiennent leur valeur de la compétence qu'ils ont en matière de paix, de justice et de l'expertise électorale. Ils la tiennent aussi de l'influence sociale qui leur est reconnue au niveau national, régional et international. Dans ce sens, ils « gardent l'éthique chrétienne comme principe organisateur de leur discours [et de leur engagement sociopolitique]. [Car] l'éthique assure la cohérence de leur discours et donne un nouvel horizon à l'engagement politique [pour] l'avènement d'un Etat de droit au Congo⁸⁶⁷. » Refusant toute forme de violence, leurs déclarations ainsi que leurs messages se fondent le triptyque conceptuel « courage, vérité et responsabilité ». Ce sont ces vertus (principes) anthropologiques, éthiques et politiques qui ouvrent la voie pour l'avènement d'une véritable paix et d'une vraie démocratie. D'où cette conclusion : l'engagement sociopolitique des évêques catholiques participe de quelque façon à la régulation « des rapports sociaux et du politique fondée sur un système des valeurs et des croyances : valeurs chrétiennes et démocratiques⁸⁶⁸. »

Il en résulte de ce qui précède que l'un des points d'intercession entre christianisme et politique en RD Congo reste le « bien commun » : ces deux entités institutionnelles prétendent œuvrer à la construction du bien commun, chacun à sa façon. Dans ce sens, l'être humain devient, à tout point de vue, le point de centralité de leurs actions. Conséquemment, les services publics de l'Etat devraient également être « assurés afin que dans la société, les ghettos et les villages soient la priorité de l'action gouvernementale⁸⁶⁹. » Les dénonciations et les contestations prophétiques des évêques catholiques vis-à-vis des injustices ont souvent lieu lorsque le principe du bien commun inscrit dans sa doctrine sociale n'est pas respecté.

En définitive, l'analyse de la parole des évêques catholiques est révélatrice de leur influence sociopolitique. Celle-ci, ainsi que nous l'avons démontré, est régulatrice et structurante en RD Congo. Ceci se vérifie et se comprend à l'aune des actions et interventions qu'ils ont menées dans la sphère sociopolitique congolaise depuis les années 1960, jusque dans les années 1994. Ces actions et interventions de l'épiscopat catholique congolais rendent

⁸⁶⁶ Ignace NDONGALA MADUKU, « La construction discursive des identités dans la parole des évêques catholiques du Congo (RDC). Présentation et perspectives d'une recherche en cours », *art. cit.*, p. 451.

⁸⁶⁷ *Ibid.*, p. 453.

⁸⁶⁸ *Ibid.*, p. 454.

⁸⁶⁹ François-Xavier AKONO, « L'Eglise catholique et la construction des sociétés démocratiques africaines », in *Revue d'Ethique et de Théologie morale* 2017, n° 296, Vol. 4, p. 72.

compte de sa fonction d'intégration sociale et/ou de socialisation politique qu'il assume dans plusieurs domaines de la vie sociopolitique, en l'occurrence : l'éducation civique, politique et électorale, l'éducation à la paix et à la non-violence ; dans les domaines de la santé, de l'éducation primaire, secondaire, professionnelle et universitaire, etc. En un mot comme en milles, nous concluons que « le dispositif discursif des évêques de la Conférence épiscopale nationale du Congo est une performance dont la plausibilité sociale et l'efficacité politique sont avérées dans la gestion entre l'Etat et la société⁸⁷⁰. »

§6. Résultats de la thèse

L'œuvre de Michel Foucault est inclassable, car elle traverse des domaines très variés (philosophie, sociologie, histoire, anthropologie, criminologie, médecine, psychologie, linguistique, droit, politique, etc.)⁸⁷¹.

Tout compte fait. Ce résultat ne traduit nullement l'autosatisfaction d'un travail fini, figolé, dont l'élaboration serait impeccable et parfaite. Il n'est pas non plus une dernière explication sur la pensée de Michel Foucault au-delà de laquelle personne n'aurait à dire, ni à redire, ou encore à émettre de critiques, mêmes acerbes. En d'autres termes, ce résultat n'est qu'une terminaison qui marque un arrêt provisoire de nos recherches sur la pensée du philosophe français, arrêt qui nous permettrait de relancer une nouvelle recherche. C'est pour cela que nous voudrions faire un inventaire de quelques conclusions qui pourraient être considérées comme les acquis du parcours qui a été le nôtre tout au long de cette thèse.

Il nous faut le rappeler. Dans son projet initial, cette thèse fonde ses analyses sur *Du gouvernement des vivants*, dans son rapport de continuité et de discontinuité avec *Sécurité, territoire, population*, en ayant la notion de la « gouvernementalité » et/ou celle de « gouvernement » comme point de centralité analytique. C'est à l'aune du gouvernement des hommes par la vérité que nous avons une réfléchi « sur la nature pastorale du gouvernement chrétien et ses effets sur les techniques modernes de gouvernement⁸⁷². » Dans ce sens, cette

⁸⁷⁰ Ignace NDONGALA MADUKU, *Religion et politique en RD Congo*, op. cit., p. 311.

⁸⁷¹ Marcelo OTERO, *Foucault sociologue. Critique de la raison impure*, Québec, Presse de l'Université du Québec, (Coll. « Problèmes sociaux et interventions sociales »), 2021, IV^{ème} de couverture.

⁸⁷² Camille de VILLENEUVE, « Michel Foucault et le christianisme », in *Etude* 2017, n°11, p. 60.

thèse déploie ses harmoniques au sein de la thématique dénommée « Michel Foucault et le christianisme », dont la particularité se fonde sur le « dernier Foucault ».

Pour ce faire, nous avons essayé – autant que faire ce peu – de faire l'exégèse de la pensée de Michel Foucault dans ses usages philosophique ou théorique, heuristique et politique, en faisant l'analytique de sa pensée avec elle-même, c'est-à-dire dans sa logique interne. Dans le contexte congolais, ces différents usages nous ont permis d'abord de tester le bienfondé de notre diagnostic sur le terrain, en rapport avec la société congolaise. Ce qui a permis expliquer l'influence sociopolitique du christianisme, étant donné que, par son enracinement territorial, il dispose des « moyens » et des outils qui permettent de promouvoir le bien-être social des populations congolaises, en appuyant le processus de démocratisation du pays. D'où l'idée que la pensée de Michel Foucault dans ses usages permet de comprendre, de façon critique, les « pratiques », qu'elles soient sociales ou politiques, privées ou publiques⁸⁷³. Inséparablement.

Une précision cependant. Il n'a nullement été question dans cette thèse d'une histoire du christianisme dans ses moments d'apogée et de déclin. Ainsi, l'un des acquis de cette thèse résiderait dans son effort de rendre compte de « l'historicité du sujet occidental⁸⁷⁴ », à partir des institutions du christianisme qui ont constitué sa matrice historique. C'est pourquoi, l'analyse des « pratiques de subjectivation », qui se penche du côté de « l'Occident de l'aveu » en lieu et place de « l'Orient de la foi⁸⁷⁵ », quand bien même la dimension de la foi n'est pas totalement mise hors-jeu. *Du gouvernement des vivants* et d'autres textes foucauldien qui nous ont permis de considérer le christianisme comme un régime de vérité, rendent donc compte de cette culture occidentale qui a rendu l'individu « une bête d'aveu ». La bifurcation qu'emprunte philosophe français en lisant littérature patristique, en l'occurrence Tertullien, Pasteur d'Herma, Cassien, etc. lui permet de solidifier et d'articuler sa réflexion sur la subjectivité et la subjectivation dont le cours de 1980 fait échos. Ceci lui permet d'articuler les trois axes d'un seul moment de sa recherche qui porte sur « l'histoire d'une modalité bien spécifique de dire-vrai sur soi-même (l'aveu), une forme de pouvoir qui exige et structure cette véridiction de soi sur soi (le pouvoir pastoral), et le sujet qui en est la condition et le résultat : le sujet de la concupiscence, qui façonnera l'histoire occidentale pendant plusieurs siècles⁸⁷⁶. » Camille de Villeneuve a eu des mots lumineux pour expliciter ce point de vue lorsqu'il écrit :

⁸⁷³ Marie-Christine GRANJON (dir.), *Penser avec Michel Foucault. Théorie critique et pratiques politiques*, Paris, Karthala, (Coll. « Recherches internationales »), 2005, p. IV^{ème} de couverture.

⁸⁷⁴ Michel SENELLART, « Foucault : une autre histoire du christianisme ? », *art. cit.*, p. 1.

⁸⁷⁵ Michel FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, *op. cit.*, p. 131.

⁸⁷⁶ Michel SENELLART, « Foucault : une autre histoire du christianisme ? », *art. cit.*, pp. 1-2.

À l'été 1979, Foucault fait de la bibliothèque du Saulchoir son lieu de travail. Une photo le montre à sa table chargée des livres de patristique qui feront la matière de ses cours au Collège de France jusqu'en 1984 et des deux derniers volumes de *L'Histoire de la sexualité*. À travers des analyses de textes tels que *Le pasteur d'Herma* ou le *Traité de la virginité* de Grégoire de Nysse, que Foucault tire de la poussière des éditions savantes et fait vivre avec un style vif et un plaisir manifeste, le philosophe continue son travail sur la constitution du sujet moderne en distinguant les rapports antique et chrétien de soi à soi jusqu'à dégager un "régime de vérité" chrétien, mettant en relief une diversité d'expériences chrétiennes. Le terme massif de "christianisme" en est heureusement dissous⁸⁷⁷.

Un autre acquis qui mérite d'être mis en exergue concerne l'inventaire de paradigmes religieux qui structurent l'œuvre de Michel Foucault, et son apport non négligeable dans l'histoire des sciences des religions. D'une part avec le pouvoir pastoral comme matrice de la gouvernementalité libérale, « en lien avec les débats philosophiques contemporains qui concernent la sécularisation⁸⁷⁸ » et, avec la notion de « spiritualité politique » qui permet d'autre part, d'examiner et de démonter, à partir de la révolution iranienne, « certains dispositifs modernes⁸⁷⁹ », en élaborant en même temps « une nouvelle manière de faire de la philosophie qui ne cesse de mettre à l'épreuve les limites d'une approche proprement philosophique. [...] C'est là son importance et son intérêt puisqu'il permet d'élaborer de nouveaux modes d'analyses, mais surtout d'ouvrir l'espace de réflexion sur le religieux, aujourd'hui trop souvent saturé, vers autre chose⁸⁸⁰. » Nous pouvons donc conclure que le pouvoir pastoral assure « la continuité entre une pratique chrétienne et une pratique moderne⁸⁸¹ », même si nous savons que « les institutions modernes absorbent des principes moraux issus du christianisme⁸⁸². »

Un autre acquis est relatif à la critique de ce que la modernité hérite du christianisme, surtout en rapport avec la question de la tolérance. Dans sa posture politico-sociologique et philosophico-juridique, le concept de tolérance permet de penser la question de l'être-ensemble collectif entre les groupes, les communautés, les cultures au sein des Etats modernes, multiculturalistes, à partir de l'idée de « la place de l'autre ». C'est ce concept, devenu lui aussi

⁸⁷⁷ Camille de VILLENEUVE, « Michel Foucault et le christianisme », *art. cit.*, p. 60.

⁸⁷⁸ Jean-François BERT, « Introduction », *art. cit.*, p. 26. Il conviendrait de signaler une fois pour toutes que Michel Foucault n'utilise pas le concept de sécularisation. Il lui préfère le concept de « "dégouvernementalisation" » qui signifie chez lui le processus de reprise des pratiques gouvernementales du pastorat dans le cadre d'une nouvelle institution qui est l'Etat. » Philippe Büttgen parle lui de « refus de la sécularisation ».

⁸⁷⁹ *Ibid.*, p. 25.

⁸⁸⁰ *Ibid.*, p. 26.

⁸⁸¹ Claude NSAL'ONANONGO OMELENGE, *Le pouvoir pastoral comme politique de la vérité*, *op. cit.*, p. 74.

⁸⁸² *Ibidem*.

paradigmatique, qui nous a permis de décloisonner la pensée de Michel Foucault en la mettant en débat avec d'autres gestes philosophiques, en l'occurrence, ceux de John Locke et de Pierre Bayle, de Michael Walzer, de Charles Taylor. En effet, ce concept de tolérance, dont le point d'encrage reste la place de l'autre, constitue le présupposé d'une réflexion philosophique de portée indissociablement éthique, politique et sociale, au sein de toute société qui se voudrait moderne, et surtout démocratique.

Un autre acquis non négligeable porte sur la réception que nous avons faite de la pensée de Michel Foucault dans un contexte non occidental, le contexte congolais de crise. A l'aune de la notion de l'éthique de subjectivation collective, qui implique indissociablement transformation individuelle, et libération collective, cette notion conduirait à ce que les Congolais travaillent pour le changement de leur société ancrée dans la morbidité. Cette éthique de subjectivation collective est comprise comme un travail éthique sur soi-même, en vue d'une transformation de soi-même, en tant que sujet moral. Ainsi donc, le christianisme aussi bien chez Michel Foucault que dans les textes des évêques catholiques congolais sert ainsi de matrice théorique et pratique pour la libération des Congolais, pour leur liberté. Ce travail de transformation étant un processus fondamentalement éthique⁸⁸³, le christianisme apparaît essentiellement comme une « source d'une liberté inédite, non pas du fait des dogmes et de la théologie, mais des pratiques qu'il a engendrées⁸⁸⁴. »

Nous dirions, en définitive qu'en Occident comme en RD Congo, le christianisme a été la matrice historique dans la constitution des sujets (individus) et des cultures (sociétés). En RD Congo, il a contribué à la recherche de la paix, dans le processus de la démocratisation du pays. C'est pour cela qu'au regard de la réalité sur le terrain, nous pouvons soutenir l'idée selon laquelle la frontière entre les institutions (instances) religieuses et les institutions (instances) politiques est, sinon inexistante, à tout le moins poreuse. A la différence des démocraties occidentales qui prônent le principe de la laïcité dans toute sa rigueur (la laïcité à la française), en RD Congo la religion et la politique s'intéressent de toutes les affaires de la société.

Au terme de cette thèse, ne pouvons-nous pas avoir la gratification d'être introduit dans le Panthéon des doxographes de la pensée de Michel Foucault ? La réponse sera connue le jour de la soutenance.

⁸⁸³ Jean-François PRADEU, « Le sujet ancien d'une éthique moderne. A propos des exercices spirituels anciens dans l'*Histoire de la sexualité de Michel Foucault* », *art. cit.*, pp. 132-133.

⁸⁸⁴ Camille de VILLENEUVE, « Michel Foucault et le christianisme », *art. cit.*, p. 61.

BIBLIOGRAPHIE

I. TEXTES DE MICHEL FOUCAULT

1. Cours au Collège de France et à Louvain.

- *Les anormaux. Cours au Collège de France : 1974-1975*, édition sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Michel Senellart, Paris, Gallimard/Seuil, (Coll. « Hautes Etudes »), 1999.
- *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France : 1981-1982*, édition établie par Frédéric Gros, Paris, Gallimard/Seuil (coll. « Hautes Etudes »), 2001.
- *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France : 1973-1974*, édition sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Michel Senellart, Paris, Gallimard/Seuil, (Coll. « Hautes Etudes »), 2003.
- *Sécurité, territoire et populations. Cours au Collège de France : 1977-1978*, édition sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Michel Senellart, Paris, Gallimard/Seuil, (Coll. « Hautes Etudes »), 2004.
- *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France : 1978-1979*, édition sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Michel Senellart, Paris, Gallimard/Seuil, (Coll. Hautes Etudes), 2004.
- *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France : 1982-1983*, édition sous la direction d'Ewald François et Fontana Alessandro, par Senellart Michel, Paris, Gallimard/Seuil, (Coll. « Hautes Etudes »), 2008.
- *Le courage de la vérité, II : Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*, édition établie par Frédéric Gros, Paris, Gallimard/Seuil, (Coll. « Hautes Etudes »), 2009.
- *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France : 1979-1980*, édition sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Michel Senellart, Paris, Gallimard/Seuil, (Coll. « Hautes Etudes »), 2012.
- *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain : 1981*, édition établie par Fabienne Brion et E. Harcourt, Bruxelles, Presse Universitaire de Louvain, 2012.
- *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France : 1980-1981*, édition établie par Frédéric Gros, Paris, Gallimard/Seuil, (Coll. « Hautes Etudes »), 2014.

- *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France : 1975-1976*, Paris, Gallimard/Seuil, (Coll. « Hautes Etudes »), 2015.

2. Articles dans « Dits et écrits »

- « La fonction politique de l'intellectuel », in *Dits et écrits*, tome III, Paris, Gallimard, (Coll. « Quarto »), [1988]1994.

- « Subjectivité et vérité », in *Dits et écrits*, tome IV, Paris, Gallimard, (Coll. « Quarto »), [1981] 1994.

- « Le sujet et le pouvoir » in *Dits et écrits*, t. IV, Paris, Gallimard, (Coll. « Quarto »), [1982] 1994.

- « Politique et éthique : une interview », in *Dits et écrits*, tome IV, Paris, Gallimard, (Coll. « Quarto »), [1984] 1994.

- « Le retour de la morale », in *Dits et écrits*, tome IV, Paris, Gallimard, (Coll. « Quarto »), [1984] 1994.

- « L'intellectuel et les pouvoirs », in *Dits et écrits*, tome IV, Paris, Gallimard, (Coll. « Quarto »), [1984] 1994.

- « A propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », in *Dits et écrits*, tome IV, Paris, Gallimard, (Coll. « Quarto »), [1983] 1994.

- « Une éthique de l'existence », in *Dits et écrits*, tome IV, Paris, Gallimard, (Coll. « Quarto »), [1988]1994.

- « Une éthique de l'existence », in *Dits et écrits*, tome IV, Paris, Gallimard, (Coll. « Quarto »), [1988]1994.

- « Qu'est-ce que les Lumières ? », in *Dits et écrits*, tome I, Paris, Gallimard, (Coll. « Quarto »), [1984]1994.

- « A propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », in *Dits et écrits*, tome IV, Paris, Gallimard, (Coll. « Quarto »), [1984]1994.

- « “Omnes et singulatim” ; vers une critique de la raison politique », in *Dits et écrits*, tome IV, Paris, Gallimard, (Coll. « Quarto »), [1988]1994.

- « Qu'est-ce qu'un auteur ? », in *Dits et écrits* tome I, Paris, Gallimard, (Coll. « Quarto »), [1954-1975] 2001.

- « Du gouvernement des vivants », in *Dits et écrit*, tome IV, Paris, Gallimard, (Coll. « Quarto »), [1984] 2001.

- « Les techniques de soi », in *Dits et écrits*, tome II, Paris, Gallimard, (Coll. « Quarto »), [1988] 2001.
- « Vérité, pouvoir et soi », in *Dits et écrits*, tome II, Paris, [1988] 2001.
- « La vérité et les formes juridiques », in *Dits et Ecrit*, tome I, Paris, Gallimard, (Coll. « Quarto ») [1975] 2004.

3. Autres textes publiés du vivant de Michel Foucault

- *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard (Coll. « Bibliothèque des sciences humaines »), 2008.

Michel FOUCAULT, *Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard (Coll. « Tel »), 2008

- *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard (Coll. « Tel »), 1972 ; première édition abrégée : *Folie et déraison : histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961.

- *Les Mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966.

- *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Paris, Gallimard (Coll. « Tel »), 1975.

- *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

- *Histoire de la sexualité I : La volonté de savoir*, Paris, Gallimard (Coll. « Tel »), 1976.

- *Histoire de la sexualité II : L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard (Coll. « Tel »), 1984.

- *Histoire de la sexualité III : Le souci de soi*, Paris, Gallimard (Coll. « Tel »), 1984.

- *Histoire de la sexualité IV. Les aveux de la chair*, édition « post mortem » établie par Frédéric Gros, Paris, Gallimard, (Coll. « Bibliothèque des Histoires »), 2018.

II. TEXTES CONSACRES A MICHEL FOUCAULT

1. Ouvrages

- BERT Jean-François, *Introduction à Michel Foucault*, Paris, Editions La Découverte, (Coll. « Repères »), 20016.

- CHEVALLIER Philippe, *Michel Foucault et le christianisme*, Lyon, ENS Editions, 2011.

- ÉRIBON Didier, *Michel Foucault*, Paris, Flammarion, 1991.

- MONOD Jean-Claude, *Foucault. La police des conduites*, Paris, Michalon, 2016.

- OTERO Marcelo, *Foucault sociologue. Critique de la raison impure*, Québec, Presse de l'Université du Québec, (Coll. « Problèmes sociaux et interventions sociales »), 2021.

- PALTRINIERI Luca, *L'expérience du concept. Michel Foucault entre épistémologie et histoire*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2012.
- REVEL Judith, *Michel Foucault, Expérience de la pensée*, Paris, Bordas, (Coll. « Philosophie présente »), 2005.
- REVEL Judith, *Foucault, une pensée du discontinu*, Paris, Mille et une nuits, (Coll. « Essais »), 2010.

2. Ouvrages collectifs

- BERT Jean-François et CAVAGNIS Julien (dir.), *Michel Foucault et les religions*, Paris, Editions Le Manuscrit, (Coll. « Religion, Histoire, Cultures »), 2015.
- BÜTTGEN Philippe, CHEVALLIER Philippe, COLOMBO Augustin et alii, *Foucault, les Pères et le sexe. Autour des aveux de la chair*, Paris, Editions de la Sorbonne, (Coll. « La Philosophie à l'œuvre »), 2021.
- GRANJON Marie-Christine (dir.), *Penser avec Michel Foucault. Théorie critique et pratiques politiques*, Paris, Karthala, (Coll. « Recherches internationales »), 2005.
- GROS Frédéric et LEVY Carlos (dir.), *Foucault et la philosophie antique*, Paris, Editions Kimé, 2004.
- GROS Frédéric (Coord.), *Foucault, le courage de la vérité*, Paris, PUF, (Coll. « Débats philosophiques »), 2012.
- LHERETHE Héloïse (dir.), *Michel Foucault- L'homme et l'œuvre. Héritage et bilan critique*, Paris, Editions Sciences humaines, (Coll. « Petite bibliothèque »), 2017.
- LORENZINI Daniele, REVEL Ariane et SFORZINI Arianna (dir.), *Michel Foucault : éthique et vérité (1980-1984)*, Paris, J. Vrin, 2015.

3. Articles

- BERT Jean-François, « Introduction », in Jean-François BERT (dir.), *Michel Foucault et les religions*, Paris, Editions Le Manuscrit, (Coll. « Religions, Histoire, Cultures »), pp. 11-26.
- BRIE Guillaume, « Michel Foucault, le christianisme primitif et ‘l'autobiographie forcée’ dans les pratiques de soins pénalement ordonnés aujourd'hui », in Jean-François BERT (dir.), *Michel Foucault et les religions*, Paris, Editions Le Manuscrit, (Coll. « Religions, Histoire, Cultures »), pp. 211-226.

- BÜTTGEN Philippe, « Théologie politique et pouvoir pastoral », in *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 2007, n°5, pp. 1129-1154.
- CAVAGNIS Julien, « Ascèse, mystique, Eglise : Essai de typologie des figures chrétiennes de Michel Foucault », in Jean-François BERT et Julien CAVAGNIS, *Michel Foucault et les religions*, Paris, Editions Le Manuscrit, (Coll. « Religion, Histoire, Cultures »), 2015, pp. 45-70.
- CAVAGNIS Julien, « Michel Foucault et le soulèvement iranien de 1978. Retour sur la notion de “spiritualité politique” », in *Cahiers philosophiques* 2012, n° 130, Vol. 3, pp. 51-71.
- CHEVALLIER Philippe, « Vers l'éthique. La notion de “régime de vérité” dans le cours *Du gouvernement des vivants* », in Daniele LORENZINI, Ariane REVEL et Arianna SFORZINI (dir.), *Michel Foucault : éthique et vérité 1980-1984*, Paris, J. Vrin, 2015, pp.
- CREMONESI Laura, « Askêsis, Êthos, Parrêsia : pour une généalogie de l'attitude critique », in Daniele LORENZINI, Ariane REVEL et Arianna SFORZINI (dir.), *Michel Foucault : éthique et vérité 1980-1984*, Paris, J. Vrin, (Coll. « Problèmes et Controverses »), 2015, pp. 127-138.
- CORNU Laurence, « Subjectivité, émancipation, élaboration », in *Tumultes* 2014, n° 43, Vol. 2, pp. 17-31.
- DARTIGUES Laurent, « Du Gouvernement des vivants. Une introduction au cours de Michel Foucault », in *Carnet Vagabonds* 2015, pp. 1-17.
- DE VILLENEUVE Camille, « Michel Foucault et le christianisme », in *Etudes* 2017, n° 11, pp. 59-68.
- DONATELLI Piergiorgio, « Foucault, éthique et subjectivité », in LORENZINI Daniele, REVEL Ariane et SFORZINI Arianna (dir.), *Michel Foucault : éthique et vérité (1980-1984)*, Paris, J. Vrin, 2015, pp. 179- 198.
- GROS Frédéric, « Sujet moral et soi éthique chez Foucault », in *Archives de philosophie* 2006, n° 2, T. 65, pp. 229-237.
- FERNANDO ROBERTO ALBA Nelson, « Subjectivation éthique et spiritualité politique : à propos de l'analyse de Michel Foucault sur la révolution iranienne », *art. cit.*, pp. 98-98.
- ARENDRT, Hannah, *La Vie de l'esprit*, Paris, PUF, 1981.
- GROS Frédéric, « Le gouvernement de soi », in LHERETHE Héloïse (dir.), *Michel Foucault- L'homme et l'œuvre. Héritage et bilan critique*, Paris, Editions Sciences humaines, (Coll. « Petite bibliothèque »), 2017.

- GROS Frédéric, « Introduction. Le courage de la vérité », in Frédéric GROS (coord.), *Foucault et le courage de la vérité*, Paris, PUF, (Coll. « Débats philosophiques »), 2002, pp. 7-8.
- GROS Frédéric, « La parrêsia Chez Foucault », in Frédéric GROS (coord.), *Foucault et le courage de la vérité*, Paris, PUF, (Coll. « Débats philosophiques »), 2002, pp. 155-166.
- GROS Frédéric, « Du gouvernement des vivants », in *Annuaire du Collège de France 80^e année, Histoire des systèmes de pensée*, année 1979-1980, pp. 449-452.
- GROS Frédéric, « Subjectivité et vérité. Quelques concepts inédits », in Daniele LORENZINI, Ariane REVEL et Arianna SFORZINI (dir.), *Michel Foucault : éthique et vérité 1980-1984*, Paris, Vrin, (Coll. « Problèmes et Controverses »), 2015, pp. 79-86.
- HENRY Martin, « Le péché originel : un héritage défectueux », in *Etudes théologiques et Religieuses* 2008, n° 1, pp. 15-25.
- LANDRY Jean-Michel, « Généalogie politique de la psychologie. Une lecture du cours de Michel Foucault *Du gouvernement des vivants* (Collège de France 1980) », in *Raisons Politiques* 2007, n° 25, Vol. 1, pp. 31-45.
- LECLERC Gérard, « Histoire de la vérité et généalogie de l'autorité », in *Cahiers Internationaux de Sociologie* 2001, n° 111, Vol. 2, pp. 205-231.
- LORENZINI Daniele, « Ethique et politique de nous-mêmes : à partir de Michel Foucault et Stanley Cavell », in LORENZINI Daniele, REVEL Ariane et SFORZINI Arianna (dir.), *Michel Foucault : éthique et vérité (1980-1984)*, Paris, J. Vrin, 2015, pp. 239-254.
- LORENZINI Daniele, REVEL Ariane et SFORZINI Arianna (dir.), « Actualité du “dernier” Foucault », in LORENZINI Daniele, REVEL Ariane et SFORZINI Arianna (dir.), *Michel Foucault : éthique et vérité (1980-1984)*, Paris, J. Vrin, 2015, pp. 7-30.
- MARTINS Luiz Paulo Leitão, « Le sujet et les pratiques de vérité : une généalogie foucauldienne de l'herméneutique de soi », in *Cahiers de psychologie clinique* 2019, n° 52, Vol. 1, pp. 207-224.
- MATHELIN Séverine, « Michel Foucault, Le gouvernement de soi et des autres », in *Essaim* 2008, n° 21, Vol. 2, pp. 183-185.
- MPEMBELE Gilles, « RD CONGO : approche alternative pour renforcer un état fragile », in *Congo-Afrique* 2022, n° 564, pp. 359-376.
- OLIVIER Lawrence, « Michel Foucault, éthique et politique », in *Politique et Sociétés* 1996, n° 29, pp. 41-69.
- OTERO Marcelo, « Michel Foucault. Un classique inclassable », in *Sociologie et Sociétés* 2006, n° 2, Vol. 38, pp. 9-16.

- PEREZ Sylvie, « *Comptes rendus de lecture* », in *Savoir et clinique* 2003, n°2, Vol. 1, pp. 113-120.
- PRADEAU Jean-François, « Le sujet ancien d'une éthique moderne. A propos des exercices spirituels anciens dans l'*Histoire de la sexualité de Michel Foucault* », in Frédéric GROS (coord.), *Foucault et le courage de la vérité*, Paris, PUF, (Coll. « Débats philosophiques »), 2002, pp. 131-154.
- REVEL Judith, « La pensée verticale : une éthique de la problématisation », in Frédéric GROS (coord.), *Foucault et le courage de la vérité*, Paris, PUF, (Coll. « Débats philosophiques »), 2002, pp.63-86.
- REVEL Judith, « Michel Foucault : repenser la technique », in *Tracé. Revue de sciences humaine* 2009, n° 16, pp. 139-149.
- REVEL Judith, « Construire le commun. Une ontologie », in *Collège international de philosophie* 2010, n° 67, Vol.1, pp. 68-75.
- ROSAT Jean-Jacques, « Le constructivisme, ou la philosophie au pouvoir (III). Foucault et la vérité », in *Raison grader* 2019, 1-7.
- SENELLART Michel, « Le cours *Du gouvernement des vivants* dans la perspective de l'*Histoire de la sexualité* », in Daniele LORENZINI, Ariane REVEL et Arianna SFORZINI (dir.), *Michel Foucault : éthique et vérité 1980-1984*, Paris, J. Vrin, 2015, pp. 31-52.
- SENELLART Michel, « Le cours *Du gouvernement des vivants* dans la perspective de l'*Histoire de la sexualité* », in LORENZINI Daniele, REVEL Ariane et SFORZINI Arianna (dir.), *Michel Foucault : éthique et vérité (1980-1984)*, Paris, J. Vrin, 2015, pp. 31-52.
- TERREL Jean, « De la critique de la volonté de vérité au courage de la vérité », in *Cahiers philosophiques* 2012, n° 130, Vol, 3, pp. 7-28.
- VIHALEM Margus, « Qu'est-ce qu'une subjectivation ? Les rapports entre le savoir, le pouvoir et le sujet dans la pensée de Michel Foucault », in *Synergies Pays Riverains de la Baltique* 2011, n°8, p. 17-31.

4. Thèses et mémoires

- FUJITA Kojiro, *Pour une philosophie de la subjectivation*, thèse de doctorat en philosophie soutenue à l'Université Paris-Est Créteil, 2015.
- HE Qiwei, *Le dire-vrai chrétien chez Michel Foucault*, thèse de doctorat en Philosophie soutenue à l'Université de Lyon, 2019.

- LAROCHE Julien, *L'archéologie chez Michel Foucault*, mémoire de Maîtrise en Philosophie présenté à l'Université du Québec à Montréal, 2013.
- MARIA ANDREA Rojas, *Michel Foucault : la 'parrêsia', une éthique de la vérité*, thèse de doctorat en Philosophie soutenue à l'Université Paris-Est Créteil, 2012.
- NSAL'ONANONGO OMELENGE Claude, *Le pouvoir pastoral comme politique de la vérité. Une analytique foucauldienne de la raison gouvernementale*, mémoire de Master2 en Philosophie soutenu à l'Université Paris1 Panthéon-Sorbonne, 2019.
- REVEL Judith, *Différence et discontinuité dans la pensée de Michel Foucault : langage, histoire, subjectivité*, thèse de doctorat en philosophie et sciences sociales soutenue à l'Ecole des Hautes Etudes des Sciences Sociales, 2005.
- REFAA Magda, *La notion de la gouvernementalité chez Foucault. Gouvernement contre gouvernement*, thèse de doctorat en Philosophie soutenue à l'Université Paris 8 Saint-Denis, 2017.

III. AUTRES OUVRAGES ET ARTICLES

1. Ouvrages

- AMBROISE DE MILAN, *De paenitentia*, édition de R. Gryson, 1977.
- APPEL Karl-Otto, *Discussion et responsabilité. II : Contribution à une éthique de la responsabilité*, traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Cerf, (Coll. « Passages »), 1998.
- BAYLE Pierre, *Pierre Bayle. Les paradoxes politiques*, Paris, Michalon, (Coll. « Le bien commun »), 2017,
- BAYLE Pierre, *De la tolérance. Commentaire philosophique*, Paris, Editions Honoré Champion, 2014.
- BRAECKMAN Colette, *Les nouveaux prédateurs. Politique des puissances en Afrique centrale*, Paris, Fayard, 2003.
- BOBINEAU Olivier, *Le religieux et le politique. Douze réponses de Marcel Gauchet. Introduction et entretien*, Paris, Desclée de Brouwer, (Coll. « Religion et Politique »), 2010.
- BOGHOSSIAN Paul, *La peur du savoir : sur le relativisme et le constructivisme de la connaissance*, traduit de l'anglais par Ophélie Deroy, Marseille, Agone, (Coll. « Banc d'essais »), 2009.

- CAMUS Albert, *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, 1951, p. 23.
- CAPELLE Philippe (éd.), *Dieu et la cité. Le statut contemporain du théologico-politique*, Paris, Cerf, (Coll. Philosophie et Théologie »), 2008.
- CINGOLANI Patrick, *Révolutions précaires. Essai sur l'avenir de l'émancipation*, Paris, Editions La Découverte, (Coll. « L'horizon des possibles »), 2014.
- CLEMENT DE ROME, *Homélie du II^{ème} siècle, (Epître aux Corinthiens)*, traduction de Sœur Suzanne-Dominique, 1967.
- CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAÏRE, *Appel au redressement de la Nation. Déclaration des évêques du Zaïre*, Kinshasa, Editions du Secrétariat Général de la CEZ, 1978.
- CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAÏRE, *Complémentarité des vocations et des missions au sein de l'Église pour le service de la Nation. Message de l'Assemblée plénière des archevêques et évêques du Zaïre aux chrétiens et aux hommes de bonne volonté (14 septembre 1992)*, Kinshasa, Editions du Secrétariat Général de la CEZ, 1992.
- CONFERENCE EPISCOPALE DU ZAÏRE, *Le processus de démocratisation au Zaïre. Obstacles majeurs et voies de solution*, Kinshasa, Editions du Secrétariat Général de la CEZ, 1996.
- CONFERENCE EPISCOPALE NATIONALE DU CONGO, *Manuel de référence d'éducation civique et électorale, tome I, Module I à IV*, Kinshasa, Editions du Secrétariat Général de la CENCO, 2004.
- CONFERENCE EPISCOPALE NATIONALE DU CONGO, *Manuel de référence d'éducation civique et électorale, tome II, Module V*, Kinshasa, Editions du Secrétariat Général de la CENCO, 2005.
- CONFERENCE EPISCOPALE NATIONALE DU CONGO, *L'Eglise catholique en RD. Congo et les élections. Repères et défis pastoraux*, Kinshasa, Editions du Secrétariat Général de la CENCO, 2011.
- COMMISSION EPISCOPALE JUSTICE ET PAIX, *L'Eglise Catholique en RD Congo et les élections. Repères et défis pastoraux*, Kinshasa, Editions du Secrétariat Général de la CENCO, 2011.
- COMITE PERMANENT DES EVEQUES DE LA RD CONGO, *Pour l'amour du Congo, je ne me tairai pas (Is. 62, 1). Message du Comité Permanent des Evêques de la République Démocratique du Congo aux fidèles catholiques et aux hommes de bonne volonté (14 février 2004)*, Kinshasa, Editions du Secrétariat Général de la CENCO, 2004.

- COMMISSION EPISCOPALE JUSTICE ET PAIX/ ACEAC, *Ensemble pour la paix et la justice dans la Région des Grands Lacs*, Bujumbura, Editions du Secrétariat Général de l'ACEAC, 2009.
- CONCILE ŒCUMENIQUE VATICAN II, *Les seize documents conciliaires*, Paris, Editions Parole et Silence, 2017.
- CORVISIER André, *La guerre. Essais historiques*, Paris, PUF, 1995.
- CROZIER Michel & FRIEDBERG Erhard, *L'acteur et le système : les contraintes de l'action collective*, Paris, Seuil, 1977.
- D'ALEXANDRIE Clément, *Le Pédagogue*, Paris, Migne, (Coll. « Les Pères dans la foi »), 1997.
- DELECROIX Vincent, *Ce n'est point ici le pays de la vérité. Introduction à la philosophie de la religion*, Paris, Editions du Félin, (Coll. « Les marches du temps »), 2015.
- DELECROIX Vincent, *Apocalypse du politique*, Paris, Desclée de Brouwer, 2016.
- De SAINT MOULIN Léon et GAISE N'GANZI Roger, *Église et société. Le discours socio-politique de l'Église catholique du Congo (1956-1998). Tome 1 : Textes de la Conférence Épiscopale (Documents du Christianisme africain 8. Centre des Archives Ecclésiastiques Abbé Stefano Kaoze (C.A.E.K))*, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1998.
- DE SAINT MOULIN Léon et GAISE N'GANZI Roger, *Église et société. Le discours sociopolitique de l'Église catholique du Congo (1956-1998). Tome 1 : Textes de la Conférence Épiscopale (Documents du Christianisme africain 8. Centre des Archives Ecclésiastiques Abbé Stefano Kaoze (C.A.E.K))*, Kinshasa, Facultés catholiques de Kinshasa, 1998.
- DUMONT Louis, *Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, (Coll. « Esprit »), 1983.
- DUSSEL Enrique, *Histoire et théologie de la libération. Perspective latino-américaine*, Paris, éditions Ouvrières, 1974.
- EBOUSSI BOULAGA Fabien, *La démocratie de transit au Cameroun*, Paris, L'Harmattan, 1997.
- EBOUSSI BOULAGA Fabien, *À contretemps. L'enjeu de Dieu en Afrique*, Paris, Karthala, 1991,
- ETUNGA MANGUELLE Daniel, *L'Afrique a-t-elle besoin d'un programme d'ajustement culturel ?*, Paris, L'Harmattan, 1991.
- FORET François, *L'espace public européen à l'épreuve du religieux*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles (Coll. « Institut d'Etudes Européennes »), 2007.

- GAISE N'GAZI Roger, *L'Eglise catholique et le processus de démocratisation au Zaïre (24 avril 1990-24 avril 1995). Essais et témoignages*, préface de l'Abbé Pierre Mukuna, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa, 1996.
- GAUCHET Marcel, *Un Monde désenchanté ?*, Paris, Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, 2004.
- GAUCHET Marcel, *La religion dans la démocratie. Parcours de laïcité*, Paris, Gallimard, 2001.
- GROS Frédéric, *Désobéir*, Paris, Albain Michel/Flammarion, 2018.
- GNANGUENON Amandine, *Le rôle des Communautés économiques régionales dans la mise en œuvre de l'architecture africaine de paix et de sécurité. Politique et Prospective de défense*, Paris, St Dominique, 2010.
- HABERMAS Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel. Tome 1 : Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, Paris, Fayard, 1987.
- HECHT Gabrielle, *Uranium africain, une histoire globale*, traduction de Charlotte NORDMANN, Paris, Seuil, 2016.
- HEYD David (dir.), *Toleration : An Elusive Virtue*, Princeton, Princeton University Press, 1996.
- IRENEE DE LYON, *Adversus Haereses, Contre les hérésies*, I, 13/5, édition critique par A. Rousseau & L. Doutreleau, Paris, Cerf, 1979.
- ITÇAINA Xabier, *Médiations catholique en Europe du Sud. Les politiques invisibles du religieux*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2019.
- JERÔME, *Lettres*, Lettre LXXVII à Oceanus, sur la mort de Fabiola, §4 et §5, traduction de J. Labourt, Paris, Editions Les Belles Lettres, 1989, t.4, pp. 43-45.
- JONAS Hans, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, p. 164-170.
- JOURNAL OFFICIEL DE LA RD CONGO, *La Constitution de la République Démocratique du Congo*, promulgué le 18 février 2006.
- KABU Axelle, *Et si l'Afrique refusait le développement ?*, Paris, L'Harmattan, 1991 ;
- KABUYA KALALA François et TSHIUNZA MBIYE Omer, *Communautés économiques régionales. Quelle stratégie d'intégration en RD Congo ?* Kinshasa, Editions Baobab, 2010.
- KAMBALE RUKWATA Aurélien, *Pour une théologie sociale en Afrique. Etude sur les enjeux du discours sociopolitique de l'Eglise catholique au Congo-Kinshasa entre 1990 et 1997*, préface Denis Müller, Paris, L'Harmattan, 2004.

- KÄ MANA, *Il y a urgence. Pour la nouvelle indépendance de l'Afrique et de notre pays*, Kinshasa, Editions Universitaires Africaines-Pole Institute, 2010.
- KÄ MANA, *Changer la République Démocratique du Congo*, Cameroun, Editions CIPCRE, 2012.
- KÄ MANA, *L'Afrique va-t-elle mourir ? Essai d'une éthique politique*, Paris, Karthala, 1993.
- KÄ MANA, *Eduquer l'imaginaire africain. Le devoir d'aujourd'hui et les enjeux d'avenir*, Yaoundé, Presse Universitaire du Cameroun, 2012.
- KYMLICKA Will, *La citoyenneté multiculturelle. Une théorie libérale du droit des minorités*, Edition La Découverte, Paris 2001, p. 248.
- *La Doctrine des douze apôtres*, traduction de François Refoulé, Paris, Cerf, 1998.
- Jean CASSIEN, *Conférences*, Paris, Cerf, 2009.
- LOCKE John, *Lettre sur la tolérance*, Independently published, 2017.
- MABIKA KALANDA Auguste, *La remise en question, base de la décolonisation mentale*, Mbuji-Mayi, Editions Baobab, 1995.
- MANENT Pierre, *Cours familial de philosophie politique*, Paris, Gallimard, (Coll. « Tel »), 2001.
- MAUGENEST Denis, *Le discours social de l'Eglise catholique. De Léon XIII à Jean-Paul II*, Paris, Le Centurion, (Coll. « Eglise et société »), 1985.
- MARCKLE Pierre, *Sociologie des réseaux sociaux*, Paris, Editions La Découverte, (Coll. « Repère »), 2004.
- MAWUTO AFAN Roger, *La participation démocratique en Afrique : éthique politique et engagement chrétien*, Fribourg, Presses Universitaires de Fribourg, 2001.
- MONOD Jean-Claude, *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire. De Hegel à Blumenberg*, Paris, Vrin, (Coll. « Problèmes et Controverses »), 2002.
- MVENG Engelbert, *L'Afrique dans l'Eglise. Parole d'un croyant*, Paris, Karthala, 1985.
- MWANA KITATA Job, *Eglise catholique et crise socio-politique en RD Congo. Analyse discursive de la parole épiscopale sur la paix*, Bruxelles, 2019.
- NDAYWEL E NZIEM Isidore, *Histoire du Congo. De l'héritage ancien à la République*, Paris-Bruxelles, De Boeck & Larcier, 1998.
- NDONGALA MADUKU Ignace, *Religion et politique en RD Congo. Marche des chrétiens catholiques et paroles des évêques catholiques sur les élections*, préface de Jean-Marc Charron, Paris, Karthala, (Coll. « Chrétiens en liberté/Questions disputées), 2016.
- NGOMA-BINDA Phambu, OTEMIKONGO MANDEFU YAHISULE, L. MASOWA MOMBO, *République Démocratique du Congo. Démocratie et participation à la vie politique :*

une évaluation des premiers pas dans la III^{ème} République, Johannesburg, Open Society Foundations, 2010.

- NGOMO OKITEMBO, Louis, *L'engagement politique de l'Eglise catholique au Zaïre. 1960-1992*, liminaire de José Mpundu, préface de Maurice Cheza, Paris, L'Harmattan, (Coll. « Etudes africaines »), 1998,

- NSAL'ONANONGO OMELENGE Claude, *La théologie politique publique. Penser la mission des églises d'Afrique à l'aune de la crise*, préface de Kä Mana, Paris, Editions Saint Honoré, (Coll. « Politiques & Géopolitique »), 2018.

- NSAL'ONANONGO OMELENGE Claude, *Le christianisme à l'épreuve des défis sociopolitiques de la Région des Grands-Lacs*, préface de Benoît Awazi, Paris, L'Harmattan, (Coll. « Eglises d'Afrique »), 2018.

- ORGANISATION DES NATIONS UNIES, *Rapport sur la RD Congo*, New-York, 2001.

- PASSET René, *L'illusion néo-libérale*, Paris, Fayard, 2000.

- PATOCKA Jean, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Editions Verdier, 2007.

- PEIRARD Christine (dir.), *Politique, laïcité et religion*, Presses Universitaires de Provence, 2009.

- PENA-RUIZ Henri, *Qu'est-ce que la laïcité ?*, Paris, Gallimard, 2003.

- PENOUKOU Efoé-Julien, *Eglises d'Afrique. Propositions pour l'avenir*, Paris, Karthala, 1984.

- PIQUE Nicolas et WATERLOT Ghislain, *Tolérance et Réforme. Eléments pour une généalogie de la tolérance*, Paris, L'Harmattan, 1999.

- PORTIER Philippe et DIECKHOFF Alain, *L'enjeu mondial. Religion et politique*, Paris, Presse de Science Po, 2017.

- PORTIER Philippe et WILLAIME Jean-Paul, *Le christianisme et la modernité européenne. Tome 1 : Récuser le déni*, Paris, Fondation pour l'Innovation Politique, 2018.

- PORTIER Philippe et WILLAIME Jean-Paul, *Le christianisme et la modernité européenne. Tome 2 : Comprendre le retour de l'institution religieuse*, Paris, Fondation pour l'Innovation Politique, 2018.

- POSCHMANN Bernhard, *Paenitentia secunda. Dir kirchliche Busseimältesten Christentum bis Cyrpian und Origenes: einedogmengeschichtliche Untersuchung*, Bonn, P. Hanstein (Coll. "Theophania"), 1940.

- SAADA-GENDRON Julie, *La tolérance*, Paris, Flammarion, 2017.

- SEGUIER Michel, *Construire les actions collectives. Développer les solidarités*, Paris, Chroniques sociales, 2006.
- TAYLOR Charles, *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Paris, Flammarion, 2009.
- TAYLOR Charles, *Philosophical Arguments*, Massachusetts, Harvard University Press, 1995.
- TERTULLIEN, *De baptismo/Traité du baptême*, traduction française de R. François Refoulé & M. Drouzy, Paris, Cerf, 2002.
- TOURAINE Alain, *Le retour de l'acteur*, Paris, Fayard, (Coll. « Le livre »), 1984.
- TOURAINE Alain, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992.
- TREMBLAY Jean-Marie, *John Locke, Lettre sur la tolérance, 1686*, traduction française de Jean Le Clerc, 1710), les classiques des sciences sociales, p. 28.
- VALADIER Paul, *Détresse du politique, force du religieux*, Paris, Seuil, (Col. « La Couleur des idées »), 2007.
- WALZER Michael, *Traité sur la tolérance*, Editions Gallimard, 1998.
- WILLAIME Jean-Paul, *Sociologie des religions*, Paris, PUF, (Coll. « Que sais-je ? »), 2017.
- ZARKA Yves-Charles, LESSAY Franck et ROGERS John, *Les fondements philosophiques de la tolérance. I : Etudes*, Paris, PUF, (Coll. « Fondement de la politique »), 2002.

2. Articles

- ALMEIDA Nicole (d'), OLIVEIRA Ivonne de Lourdes, MORQUES Angela Salgueiro, « Communauté, sociabilité et bien commun : approche internationale », in *Communication & Organisation* 2017, n° 52, Vol. 2, p. 5-12.
- AKONO François-Xavier, « L'Eglise catholique et la construction des sociétés démocratiques africaines », in *Revue d'Ethique et de Théologie morale* 2017, n° 296, Vol. 4, pp. 59-72.
- BAVEREZ Nicolas, « Les démocratures contre la démocratie », in *Pouvoirs* 2019, n° 169, Vol. 2, pp. 5-17.
- BERTRAND Michel, « Parole des églises dans l'espace public. Autorité et légitimité », in *Etudes théologiques et religieuses* 2011, n° 4, Vol. 86, pp. 471-493.
- BRUNIN Jean-Luc, « Mission de l'Eglise et démocratie », in *Spiritus* 1999, n° 155, Vol. XL, pp. 133-143.
- BÜTTGEN Philippe, « Théologie politique et sciences sociales. Une réponse », in *Revue de l'histoire des religions* 2021, n°3, T. 238, pp. 445-460.

- CINGOLANI Patrick, « Psychanalyse, politique, désintégration », in *Émancipation, individuation, subjectivation : Psychanalyse, philosophie et science sociale* 2011, n° 38, p. 158-168.
- DARDOT Pierre, « La subjectivation à l'épreuve de la partition individuel-collectif », in *Revue du MAUSS* 2011, n° 38, Vol. 2, pp. 194-214.
- DEROITTE Henri, « La proposition chrétienne dans l'espace démocratique *en Belgique* », in *Spiritus* 1999, n° 155, Vol. XL, pp. 144-154.
- FERNANDEZ Benjamin, « Le temps de l'individuation sociale », in *Revue du MAUSS* 2011, n° 38, Vol. 2, p. 249-259.
- GABELLIERI Emmanuel, « La religion, "source d'inspiration" du politique : Jacques Maritain et Simone Weil », in Philippe CAPELLE (éd.), *Dieu et la cité. Le statut contemporain du théologico-politique*, Paris, Cerf, (Coll. Philosophie et Théologie), 2008, pp. 119-131.
- GIGNAC Jean-Luc, « Sur le multiculturalisme et la politique de la différence identitaire : Taylor, Walzer, Kymlicka », in *Politique et Société* 1997, n°2, Vol. 16, p. 3-194.
- GOUDJO Raymond, « Démocratie et éthique en Afrique », in *Spiritus* 1999, n° 155, Vol. XL, pp. 192-199.
- GROS Jean-Michel, « Bayle : de la tolérance à la liberté de conscience », in ZARKA Yves-Charles, LESSAY Franck et ROGERS John, *Les fondements philosophiques de la tolérance. I : Etudes : en France et en Angleterre au XVIIème siècle*, Paris, PUF, (Coll. « Fondements de la politique »), pp. 295-311.
- HORTON John, « Toleration as a virtue », in David HEYD (dir.), *Toleration : An Elusive Virtue*, Princeton, Princeton University Press, 1996, pp. 28-43.
- JOBIN Guy, « Le paradigme de la responsabilité comme condition de l'éthique théologique », *Laval théologique et philosophique* 2004, n°60, Vol.1, p. 129-148.
- JOBIN Guy, « Les évêques dans la communauté politique : pour une éthique de la parole publique », in *Laval théologique et philosophique* 2015, n° 71, Vol. 3, p.
- LAËRCE Diogène, « Vies et Opinions des philosophes », in *Les Stoïciens*, Paris, Gallimard, 1962, pp. 53-58.
- LARRIEU Peggy, « La performance de l'aveu, entre mode de preuve et acte de langage », in *Revue juridique de l'Ouest* 2016, n° 2, pp. 7-24.
- MARTUCCELLI Danilo, « Michel Foucault et les impasses de l'ordre social », in *Sociologie et Sociétés* 2006, n° 2, Vol. 38, pp. 17-34.

- MORVAN Alain, « La tolérance, vraie valeur ou petite vertu ? Quelques réflexions sur la tolérance du XVII^{ème} siècle et sur celle d'aujourd'hui », in *Revue de la Société d'étude anglo-américaine des XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles* 1998, n° 47, pp. 89-100.
- NDIAYE Aloyse Raymond, « Religion, foi et tolérance », in *Diogène* 2008, n°224, p. 21-43.
- NDONGALA MADUKU Ignace, « La construction discursive des identités dans la parole des évêques catholiques du Congo (RDC). Présentation et perspectives d'une recherche en cours », in *Laval théologique et philosophique* 2015, n° 71, pp. 431-455.
- NGOMA-BINDA Phambu, « Les sociétés africaines entre l'impasse et le décollage. Démocratie, dialogue et élections politiques comme base de stabilité et de développement durable », in SANTEDI KINKUPU Léonard (dir.), *La théologie et l'avenir des sociétés. Cinquante ans de l'Ecole de Kinshasa*, Paris, Karthala, 2010, p. 107.
- NGOMA-BINDA Elie-Phambu, « Maîtriser notre destin en RD Congo », in *Congo-Afrique* 2013, 473, p. 134-155.
- NTEDIKA KONDE, « La théologie au service des Eglises d'Afrique », in *Revue de Théologie Africaine* 1977, n° 1, pp. 5-27.
- PASQUINI Pierre, « De la tolérance à la laïcité : l'obstacle du théologico-politique », in PEIRARD Christine, *Politique, laïcité et religion*, Presses Universitaires de Provence, 2009, pp. 63-81.
- PORTIER Philippe, « Philosophie, politique et religion. Une exploration des paradigmes contemporains », in *Archives de Sciences Sociales des religions* 2015, n° 69, pp. 263-283.
- PORTIER Philippe, « La philosophie politique de l'Eglise catholique : changement ou permanence ? », in *Revue française de science politique* 1986, n° 36, Vol. 3, pp. 325-341.
- ROY Martin, « 'Ni théocratie ni libéralisme'. Christianisme et politique selon les chrétiens de gauche de la revue Maintenant (1962-1974) », in *Bulletin de l'histoire politique* 2012, n° 2, Vol. 24, pp. 15-43.
- SABOURIN Éric, « Réciprocité et organisation rurales », in *Revue Tiers Monde* 2013, n° 125, Vol. 3, pp. 165-182.
- SABOURIN Éric, « La réciprocité homme-nature et les dérives de son abandon », in *Revue du MAUSS* 2013, n° 41, Vol. 2, pp. 50-51.
- SCANLON Thomas M., « L'épreuve de la tolérance », in *Raisons politiques* 2016, n° 63, pp. 113-129.
- STIMILLI Elettra, « L'apocalypse, entre théologie politique et gouvernementalité », in *Revue de l'histoire des religions* 2016, n° 3, pp. 83-100.

- VIENNE Jean-Michel, « John Locke, tolérance et perspective », in *Revue de la société d'études anglo-américaines des XVII^{ème} et XVIII^{ème} siècles* 1998, n° 47, pp. 75-88.
- VINCENT Hubert, « Introduction », in VINCENT Hubert et MFOUAKOUE Léopold (dir.), *Culture du dialogue, identités et passage des frontières*, Paris, Editions Les Archives Contemporaines, 2011.
- WILAIME Jean-Paul, « Les reconfigurations ultramodernes du religieux en Europe », in François FORET, *L'espace public européen à l'épreuve du religieux*, Bruxelles, Presses Universitaires de Bruxelles, 2007, pp. 31-49.
- ZARKA Yves-Charles, « La tolérance ou comment coexister : anciens et nouveaux enjeux », in ZARKA Yves-Charles, LESSAY Franck et ROGERS John, *Les fondements philosophiques de la tolérance. T. 1 : Etudes : en France et en Angleterre au XVII^{ème} siècle*, Paris, PUF, (Coll. « Fondements de la politique »), pp. I-XVI.
- ZIATEM Latifa Ibn, « C'est quoi la tolérance », in *Dictionnaire politique*, Paris, Editions de l'Atelier, 2016, p. 412.

IV SITOGRAPHIE, THESES ET MEMOIRES

1. Sitographie

- CAMELOT Pierre-Thomas, « Le montanisme », in Encyclopaedia Universalis [en ligne], consulté le 08 mai 2020. URL : [http : //www.universalis.fr/encyclopédie/montanisme](http://www.universalis.fr/encyclopédie/montanisme).
- CHEVALLIER Philippe, « Le christianisme est-il un pouvoir comme un autre ? », in Théorèmes [En ligne], Philosophie, mis en ligne le 11 juin 2016, consulté le 11 novembre 2019. URL : <http://journals.openedition.org/theoremes/769>, page consultée le 22 mars 2020.
- CHEVALLIER Philippe, « Le christianisme est-il un pouvoir comme un autre ? Spécificité du religieux chez Michel Foucault », in *Théorème* [En ligne], Philosophie, mis en ligne le 11 juin 2016, consulté le 15 janvier 2020. URL : <http://journals.openedition.org/theoremes/769>.
- CHEVALLIER Philippe, « Michel Foucault et le “soi” chrétien », *Astérior* [En ligne], 11 | 2013, mis en ligne le 18 juillet 2013, consulté le 01 février 2021. URL : <http://journals.openedition.org/asterion/2403> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asterion.2403>.
- CHEVALLIER Philippe, « Étudier l'Église comme « gouvernementalité » », in Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA [En ligne], Hors-série n° 7 | 2013, mis en ligne le 29 mars 2013, consulté le 07 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/cem/12874> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cem.12874>.

- GUERRIER Olivier, « Qu'est-ce qu'un "régime de vérité" ? », in Les Cahiers de Framespa [En ligne], 35 | 2020, mis en ligne le 30 octobre 2020, consulté le 14 janvier 2021. URL <http://journals.openedition.org/framespa/10067> DOI : <https://doi.org/10.4000/framespa.10067>.
- KDHIR Heidia, « Jean-François Bert (dir.), Michel Foucault et les religions », Lectures [En ligne], Les comptes rendus, mis en ligne le 20 juillet 2016, consulté le 17 janvier 2021. URL : <http://journals.openedition.org/lectures/21163> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lectures.21163>.
- MARTINEAU Stéphane, *L'éthique en recherche qualitative : quelques pistes de réflexion*, Recherches Qualitatives – Hors-série – numéro 5 – pp. 70-81, 2007. <http://www.recherche-qualitative.qc.ca/Revue.html>.
- MASSONET Stéphane, « Foucault, l'aveu & la généalogie du sujet moderne », in Acta fabula, vol. 15, n° 10, « Écouter Foucault », Décembre 2014, URL : <http://www.fabula.org/revue/document9041.php>, page consultée le 27 mars 2020.
- REBUGHINI Paola, « Le sujet après le sujet. Transformation d'une notion incontournable », in EspacesTemps.net [En ligne], Travaux, 2013 | Mis en ligne le 9 septembre 2013, consulté le 19.01.2021. URL: <https://www.espacestemp.net/articles/le-sujet-apres-le-sujet-transformations-dune-notion-incontournable/>.
- THIRION Nicolas, « Gouvernementalité, subjectivité & vérité », in Acta fabula 2014, n° 10, Vol. 15, n°10, « Écouter Foucault », Décembre 2014, URL : <http://www.fabula.org/revue/document9049.php>, page consultée le 14 mars 2020.

4. Thèses et mémoires

- YAGO Souleymane, *Réflexion sur la tolérance et le vivre ensemble au Burkina Faso : esquisse pour une éducation à la tolérance à l'école primaire*, thèse de doctorat soutenue en Sciences de l'éducation à l'Université de Rouen en 2019.
- NSAL'ONANONGO OMELENGE Claude, *La question de la médiation en christianisme. Enjeux théologico-politiques en Occident et réception pratique en RD Congo*, thèse de doctorat en Sciences Sociales et Economiques, soutenue à l'Institut Catholique de Paris, 2021.
- FAZIZI Hind, *La subjectivation en contexte de mobilisation sociale. L'individu engagé au sein des organisations politiques chez T. W. Adorno et Alain Touraine*, mémoire de Maîtrise en Philosophie, Université de Montréal, 2017.

V. DICTIONNAIRES ET ENCYCLOPEDIES

- ALCAUD David, BOUVET Laurent et *Alii*, *Dictionnaire de sciences politiques et sociales*, Paris, Dalloz, 2004.
- NAY Olivier, CARCASSONNE Guy, DREYFUS Françoise et *Alii.*, *Lexique de science politique. Vie et institutions politique*, Paris, Dalloz, 2008.
- BLAY Michel (dir.), *Grand dictionnaire de la philosophie*, Paris, CRNS Editions, 2003
- BOUSSAGUET Laurie, JACQUOT Sophie et RAVINET Pauline (dir.), *Dictionnaire des politiques publiques*, Paris, Presses de Sciences Po, (Coll. « Académique »), 2014.
- COLAS Dominique, *Dictionnaire de la pensée politique. Auteurs, œuvres, notions*, Paris, Larousse-Bordas, 1997.
- RAYNAUD Philippe et RIALS Stéphane, (dir.), *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, PUF, (Coll. « Quadrige »), 1996, 928p.
- REVEL Judith, *Dictionnaire Foucault*, Paris, Ellipses, 2007.

INDEX DES NOMS PROPRES

- A**
- AKONO, François-Xavier235, 256, 282
 ALMEIDA, Nicole.....198
 AMBROISE de Milan...121, 122, 123, 137
- B**
- BAVEREZ, Nicolas250
 BAYLE, Pierre .3, 158, 171, 180, 181, 186,
 187, 188, 189, 190, 268, 277, 279, 286
 BERT, Jean-François10, 78, 156, 158, 159,
 160, 276, 277, 285
 BRIE, Guillaume78
 BRUNIN, Jean-Luc266
 BÜTTGEN, Philippe 1, 5, 12, 49, 154, 157,
 158, 161, 162, 165, 257, 285
- C**
- CORVISIER, André.....179
 CREMONESI, Laura28
 CROZIER, Michel198
- D**
- D’ALEXANDRIE, Clément ...75, 81, 107,
 137
 DARDOT, Pierre.....212, 213
 DAVIDSON, Arnold.....223
 DELECROIX, Vincent.....1, 12, 261
 DONATELLI, Piergiorgio202, 271, 273
 DUMONT, Louis192
 DUSSEL, Enrique211
- E**
- EBOUSSI BOULAGA, Fabien.....256
 ÉRIBON, Didier.....61
 ETUNGA MANGUELLE, Daniel.....210
- F**
- FAZIZI, Hind214
 FERNANDEZ, Benjamin.....213
 FERNANDO ROBERTO ALBA, Nelson
223
 FONTAINE, Matthieu166
 FORET, François17, 234
 FOUCAULT, Michel ...1, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9,
 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 20, 21,
 22, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33,
 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44,
 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55,
 56, 57, 58, 59, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67,
 68, 69, 70,71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78,
 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89,
 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99,
 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107,
 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115,
 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123,
 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131,
 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139,
 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147,
 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155,
 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163,
 164, 165, 166, 167, 168, 169, 200, 201,
 202, 203, 211, 212, 215, 216, 217, 218,
 219, 220, 221, 222, 223, 224, 231, 235,
 236, 257, 261, 268, 269, 271, 272, 273,
 274, 275, 276, 277, 280, 281, 283, 284,
 285, 286
 FRIEDBERG, Erhard 198
 FUJITA, Kojiro..... 203, 221, 222
- G**
- GAUCHET, Marcel 19
 GIGNAC, Jean-Luc 193
 GROS, Frédéric .4, 8, 9, 27, 28, 32, 33, 34,
 37, 51, 120, 165, 216, 235, 236, 274
 GROS, Jean-Michel 190
 GUERRIER, Olivier 55
- H**
- HENRY, Martin..... 67
- I**
- IRENEE de LYON, Saint..... 113, 123
 ITÇAINA, Xabier..... 14, 19, 234
- J**
- JERÔME, saint 112, 113, 123
- K**
- KÄ MANA .. 199, 204, 208, 210, 225, 226,
 227, 228, 230, 232, 262
 KABU, Axelle 210
 KAMBALE RUKWATA, Aurélien 246
 KYMLICKA, Will..... 193
- L**
- LAËRCE, Diogène 102
 LANDRY, Jean-Michel . 21, 24, 25, 61, 67,
 73, 91, 94, 123, 126, 152, 153, 154
 LECLERC, Gérard 31, 34, 35
 LESSAY, Franck .. 170, 171, 183, 190, 279
 LEVY, Carlos 165
 LHERETHE, Héloïse 120
 LOCKE, John .. 3, 158, 171, 180, 181, 182,
 183, 184, 185, 186, 188, 190, 199, 268,
 277, 279, 286

LORENZINI, Daniele 9, 10, 28, 46, 51, 53,
63, 272, 273

M

MARIA ANDREA, Rojas.....6, 13, 18
MARTINEAU, Stéphane198
MASSONET, Stéphane.....50, 51
MAUGENEST, Denis240
MFOUAKOUE, Léopold.....198
MORQUES, Angela Salgueiro198
MORVAN, Alain181
MWANA KITATA, Job248

N

NAY, Olivier172, 206, 207
NDAYWEL E NZIEM, Isidore.....251
NDIAYE, Aloyse Raymond.....178, 179
NDONGALA MADUKU, Ignace235, 236,
240, 281, 282, 283
NGOMO OKITEMBO, Louis.....234, 241,
242
NTEDIKA KONDE262

O

OLIVEIRA, Ivonne de Lourdes198

P

PALTRINIERI, Luca164
PASQUINI, Pierre.....179, 180, 185
PASSET, René229
PATOCKA, Jean.....228
PEIRARD, Christine179
PENOUKOU, Efoé-Julien243
PEREZ, Sylvie114, 115
PIQUE, Nicolas179
PORTIER, Philippe.17, 244, 270, 275, 276
POSCHMANN, Bernhard.....97
PRADEAU, Jean-François.....274

R

REBUGHINI, Paola214, 215
REVEL, Ariane ..1, 4, 9, 10, 11, 28, 46, 51,
53, 63, 272, 273
REVEL, Judith ...1, 4, 9, 10, 11, 28, 46, 51,
53, 63, 272, 273
ROGERS, John56, 170, 171, 183, 190, 279

S

SAADA-GENDRON, Julie..171, 173, 174,
176, 177, 178, 190, 191
SABOURIN, Éric.....197
SEGUIER, Michel.....232
SEHELLART, Michel5, 24, 31, 35, 36, 38,
39, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 63, 138, 163,
275, 284

SFORZINI, Arianna ..9, 10, 12, 28, 46, 49,
51, 53, 63, 157, 162, 165, 272, 273

STIMILLI, Elettra..... 261

T

TAYLOR, Charles...3, 158, 171, 192, 193,
194,

VALADIER, Paul..... 20, 266, 275
VIENNE, Jean-Michel..... 199
VIHALEM, Margus..... 215, 216
VINCENT, Hubert..... 198

W

WALZER, Michael..3, 158, 171, 174, 180,
192, 193, 195, 196, 269, 277, 279, 286
WATERLOT, Ghislain..... 179
WILLAIME, Jean-Paul..... 17, 276

Y

YAGO, Souleymane 194, 196

Z

ZARKA, Yves-Charles 170, 171, 180, 183,
189, 190, 191, 192, 196, 197, 269, 275,
277, 279
ZIATEM, Latifa Ibn195, 268, 277, 278,
286
TERTULLIEN ... 12, 44, 49, 63, 66, 67, 68,
69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79,
80, 81, 82, 83, 86, 88, 89, 91, 92, 112,
113, 123, 284
THIRION, Nicolas..... 53, 58
TOURAINÉ, Alain 212, 213, 214
TREMBLAY, Jean-Marie 186
172

TABLE DES MATIERES

RESUME.....	2
DEDICACE.....	3
IN MEMORIAM.....	4
REMERCIEMENTS	5
INTRODUCTION GENERALE.....	6
§1. Choix et intérêt du sujet.....	6
§3. Problématique de la recherche.....	10
§2. Etat de la recherche et originalité	16
§4. Objectifs et hypothèses de la recherche.....	23
§5. Procédures méthodologiques.....	24
§6. Plan du travail.....	25
PREMIERE PARTIE : LE GOUVERNEMENT DES HOMMES PAR LA VERITE : « LE DIS-MOI CE QUE TU ES ».....	29
INTRODUCTION DE LA PREMIERE PARTIE	30
Chapitre I : LES REGIMES DE VERITE : ORIGINE, MUTATION ET SPECIFICITE CHRETIENNE	32
INTRODUCTION.....	32
SECTION I : LES REGIMES DE VERITE : LIEUX DES PROBLEMATISATIONS.....	35
§1. Origine et mutation de la notion de « régime de vérité »	35
§2. Une politique de la vérité : entre archéologies du savoir et généalogies du pouvoir	37
SECTION II : LE COURS DE 1980 : DEPLACEMENTS EPISTEMOLOGIQUES	41
§1. Le gouvernement des hommes par la vérité	41
§2. Structure et originalité de <i>Du gouvernement des vivants</i>	43
§3. Les déplacements épistémologiques du cours de 1980	52
1° <i>Se débarrasser des recherches portant sur le binôme pouvoir-savoir</i>	52
2° <i>La chair et l'aveu comme nouvelle hypothèse interprétative</i>	55
SECTION III : LE PROBLEME DU VRAI AU CŒUR DU COMPORTEMENT MORAL.....	57
§1. Le rituel de manifestation de la vérité	58
§2. La notion d'actes de vérité	59
§3. Le régime de vérité spécifique au christianisme	64
CONCLUSION	67
Chapitre II : LE BAPTEME ET LE CATECHUMENAT PRIMITIF : ENTRE MANIFESTATION DE LA VERITE ET REMISSION DES FAUTES	68
INTRODUCTION.....	68
SECTION I : TERTULLIEN ET LA SIGNIFICATION DU BAPTEME AU II ^{EME} SIECLE : SON ORIGINALITE	70

§1. Le baptême dans la <i>Didachè</i> et chez les pères apostoliques : rapports entre vérité et purification	70
§2. La révolution tertullienne : relation entre purification de l'âme et l'accès à la vérité.....	73
§3. La préparation au baptême : interversion du rapport entre vérité et purification	76
SECTION II : LA DOCTRINE DU PECHE ORIGINEL ET LA PENITENCE COMME <i>METANOIA</i>	79
§1. Le dogme du péché originel : le péché comme perversion de la nature humaine	80
§2. La discipline de la pénitence comme <i>metanoia</i>	84
SECTION III : L'INSTITUTION DU CATECHUMENAT ET LES PROCEDURES DE VERITE	89
§1. Les pratiques catéchuménales dans l'histoire des régimes de vérité.....	89
§2. Le catéchuménat comme nouvelle organisation de la vie du chrétien	91
CONCLUSION	99
Chapitre III : LA PENITENCE CANONIQUE ET L'OBLIGATION DE LA VERITE REFLEXIVE	100
INTRODUCTION.....	100
SECTION I : LA NOUVELLE PENITENCE, L'HISTORIOGRAPHIE THEOLOGIQUE DU TEXTE DU PASTEUR D'HERMAS : SA PORTEE ET SES DEPASSEMENTS	102
§1. L'historiographie du texte du <i>Pasteur d'Herma</i> s sur la seconde pénitence	102
§2. La pénitence post-baptismale : son statut ecclésial, sa répétabilité et son lien avec le salut.	106
§3. La rechute : le système de la loi et le schéma du salut dans le monde gréco-romain et le christianisme.....	108
SECTION II : LA PENITENCE CANONIQUE ET L'EXOMOLOGESE COMME OBLIGATION DE MANIFESTER SA PROPRE VERITE	113
§1. La pénitence canonique : portée de sa répétabilité et ses enjeux.....	114
§2. L'exomologèse : portée, enjeux et spécificité chrétienne.....	117
1° <i>Sens, articulation et procédures de l'exomologèse dans la patristique</i>	117
2° <i>La révolution pastorale de la pénitence au concile de Trente : le gouvernement des âmes...</i>	122
3° <i>Comparaison et différenciation entre pénitence et exomologèse</i>	123
SECTION III : L'INSTITUTION MONASTIQUE : TOPIQUE DE VERBALISATION DE LA FAUTE ET DE L'EXPLORATION DU SUJET	126
§1. Remarques préliminaires sur les procédures de verbalisation de la faute	126
§2. Le couplage verbalisation de la faute et exploration du sujet dans l'institution monastique	128
CONCLUSION	130
Chapitre IV : LE GOUVERNEMENT DES AMES PAR L'OBEISSANCE ET L'AVEU	132
INTRODUCTION.....	132
SECTION I : LA PRATIQUE DU GOUVERNEMENT DES AMES : ENTRE LA DIRECTION ET L'EXAMEN DE CONSCIENCE.....	134
§1. La direction des âmes : la spécificité chrétienne	134

§2. La pratique de la direction dans les écoles philosophiques de l'Antiquité gréco-romaine : le couplage verbalisation des fautes et exploration de soi-même.....	137
SECTION II : L'EXAMEN DE CONSCIENCE COMME EXPLORATION DE LA PROFONDEUR DE L'ÂME DANS LE MONACHISME CHRETIEN	143
§1. La prise en compte tardive des pratiques et techniques de direction et d'examen de conscience dans le christianisme	143
§2. La vie monastique comme vie philosophique : le paradigme Jean Cassien	147
§3. L'obéissance dans la direction antique et dans la direction monastique	149
§4. La nécessité de la <i>discretio</i> : le lien entre l'examen et l'aveu	152
CONCLUSION	158
CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE	160
DEUXIEME PARTIE : EVALUATION DE LA PENSEE DE MICHEL FOUCAULT : INVENTAIRE PARADIGMATIQUE, DEBAT A PARTIR DU CONCEPT DE LA TOLERANCE, RECEPTION ET PERSPECTIVE DANS LE CONTEXTE CONGOLAIS DE CRISE.....	163
INTRODUCTION DE LA DEUXIEME PARTIE	164
Chapitre V : LE RELIGIEUX CHEZ MICHEL FOUCAULT. REPENSER LA COEXISTENCE CIVILE A L'AUNE DE LA QUESTION DE LA TOLERANCE	165
INTRODUCTION.....	165
SECTION I : L'USAGE FOUCALDIEN DU RELIGIEUX : INVENTAIRE PARADIGMATIQUE	166
§1. Le paradigme ascético-mystique	167
§2. Le paradigme du pastorat	169
§3. Le paradigme de l'aveu et du souci de soi.....	173
§4. Le paradigme parrésiasique.....	175
SECTION II : PENSER LA COEXISTENCE CIVILE A L'AUNE DE LA TOLERANCE	178
§1. La tolérance : signification et déploiement durant la Réforme.....	180
1° <i>La tolérance : ce qu'elle est, ce qu'elle exige et sa valeur</i>	180
2° <i>La tolérance durant la Réforme : enjeu théologico-politique</i>	185
§2. La problématique de la tolérance chez John Locke et Pierre Bayle	189
1° <i>John Locke : la tolérance exige la séparation entre l'Eglise et l'Etat</i>	190
2° <i>Pierre Bayle (1647-1706) : la tolérance implique liberté de conscience</i>	195
§3. La place de l'autre comme enjeu contemporain de la tolérance : la coexistence civile	199
1° <i>Sur la coexistence civile</i>	200
2° <i>Penser la coexistence civile au travers des politiques de reconnaissance. Point de vue de Charles Taylor (le 05 novembre 1931-)</i>	201
3° <i>La tolérance : condition de la coexistence pacifique d'après Michael Walzer (le 13 mars 1935-)</i>	203
4° <i>Pour une coexistence pacifique des citoyens : la place de l'autre</i>	204
CONCLUSION	208

Chapitre VI : L'ETHIQUE DE LA SUBJECTIVATION COLLECTIVE : RECEPTION DE LA PENSEE FOUCALDIENNE DANS LE CONTEXTE CONGOLAIS DE CRISE	210
INTRODUCTION.....	210
SECTION I : RADIOSCOPIE DE LA SITUATION SOCIOPOITIQUE DE LA RD CONGO	213
§1. Le défi politique : la RD Congo, un Etat butin de guerre.....	213
§2. Le défi sécuritaire : une insécurité permanente à l'Est du pays	216
§3. Le défi économique : la RD Congo, un anti-modèle économique	217
§4. Le défi des églises : une religiosité abracadabrantesque	218
§5. Le défi anthropologique : la culture des vaincus	219
SECTION II : L'ETHIQUE DE LA SUBJECTIVATION COLLECTIVE COMME PRINCIPE DE CREATION.....	220
§1. La subjectivation comme concept social opératoire.....	221
§ 2. L'étho-poétique comme constitution de soi et travail de transformation de soi.....	225
1° <i>L'étho-poétique comme éthique de la culture de soi</i>	225
2° <i>L'étho-poétique comme une éthique de libération individuelle et collective : promouvoir les nouvelles pratiques de liberté</i>	227
§3. La subjectivation collective comme principe de création.....	230
SECTION III : DES REVOLTES CONSTRUCTRICES ET DES DISSIDENCES NOVATRICES : ENJEUX D'UNE ETHIQUE DU CHANGEMENT SOCIAL	234
§1. Des révoltes constructrices, une éthique d'une nouvelle destinée congolaise.....	234
§2. Des dissidences novatrices comme éthique du changement social	236
CONCLUSION	241
Chapitre VII : CHRISTIANISME ET POLITIQUE EN RD CONGO.	243
PENSER L'ETHIQUE DE LA VERITE ET DE LA RESPONSABILITE A L'AUNE DE L'ENGAGEMENT SOCIOPOLITIQUE DES EVEQUES CATHOLIQUES	243
INTRODUCTION.....	243
SECTION I : L'ETHIQUE DE LA VERITE A PARTIR DE LA PAROLE PUBLIQUE DES EVEQUES CATHOLIQUES	246
§1. Fondement épistémologique de l'engagement sociopolitique des évêques catholiques	247
§ 2. Trajectoire historique de l'engagement sociopolitique des évêques	250
SECTION II : L'ETHIQUE DE LA RESPONSABILITE : RE-CONSTRUIRE LA NATION DANS LA PAIX ET LA DEMOCRATIE	255
§1. La nécessité de bâtir la Nation congolaise :	255
§2. Se libérer de la peur pour re-construire la Nation	258
§3. L'obligation pour les Zaïrois à mieux se préparer pour assumer les responsabilités politiques	263
§4. L'Eglise comme autorité morale de l'Etat. Perspective d'une théologie politique de la présence	266
1° <i>L'Eglise catholique congolaise comme autorité morale de l'Etat</i>	266
2° <i>Perspective d'une théologie politique de la présence</i>	271

CONCLUSION	276
CONCLUSION DE LA DEUXIEME PARTIE.....	278
CONCLUSION GENERALE	281
§1. Ethique, subjectivité-vérité.....	282
§2. Michel Foucault et les religions	285
§3. Penser le vivre-ensemble collectif à l'aune de la tolérance	287
§4. Réception de l'éthique de la subjectivation collective dans le contexte congolais de crise : une éthique de transformation et du changement social.....	290
§5. Rapports entre christianisme et politique à l'aune de l'engagement sociopolitique des évêques catholiques congolais	291
§6. Résultats de la thèse.....	293
BIBLIOGRAPHIE	297
I. TEXTES DE MICHEL FOUCAULT.....	297
1. Cours au Collège de France et à Louvain.....	297
2. Articles dans « Dits et écrits ».....	298
3. Autres textes publiés du vivant de Michel Foucault.....	299
II. TEXTES CONSACRES A MICHEL FOUCAULT.....	299
1. Ouvrages.....	299
2. Ouvrages collectifs.....	300
3. Articles	300
4. Thèses et mémoires	303
III. AUTRES OUVRAGES ET ARTICLES.....	304
1. Ouvrages.....	304
2. Articles	310
IV SITOGRAPHIE, THESES ET MEMOIRES	313
1. Sitographie.....	313
4. Thèses et mémoires	314
V. DICTIONNAIRES ET ENCYCLOPEDIES	315
INDEX DES NOMS PROPRES	316
TABLE DES MATIERES.....	318